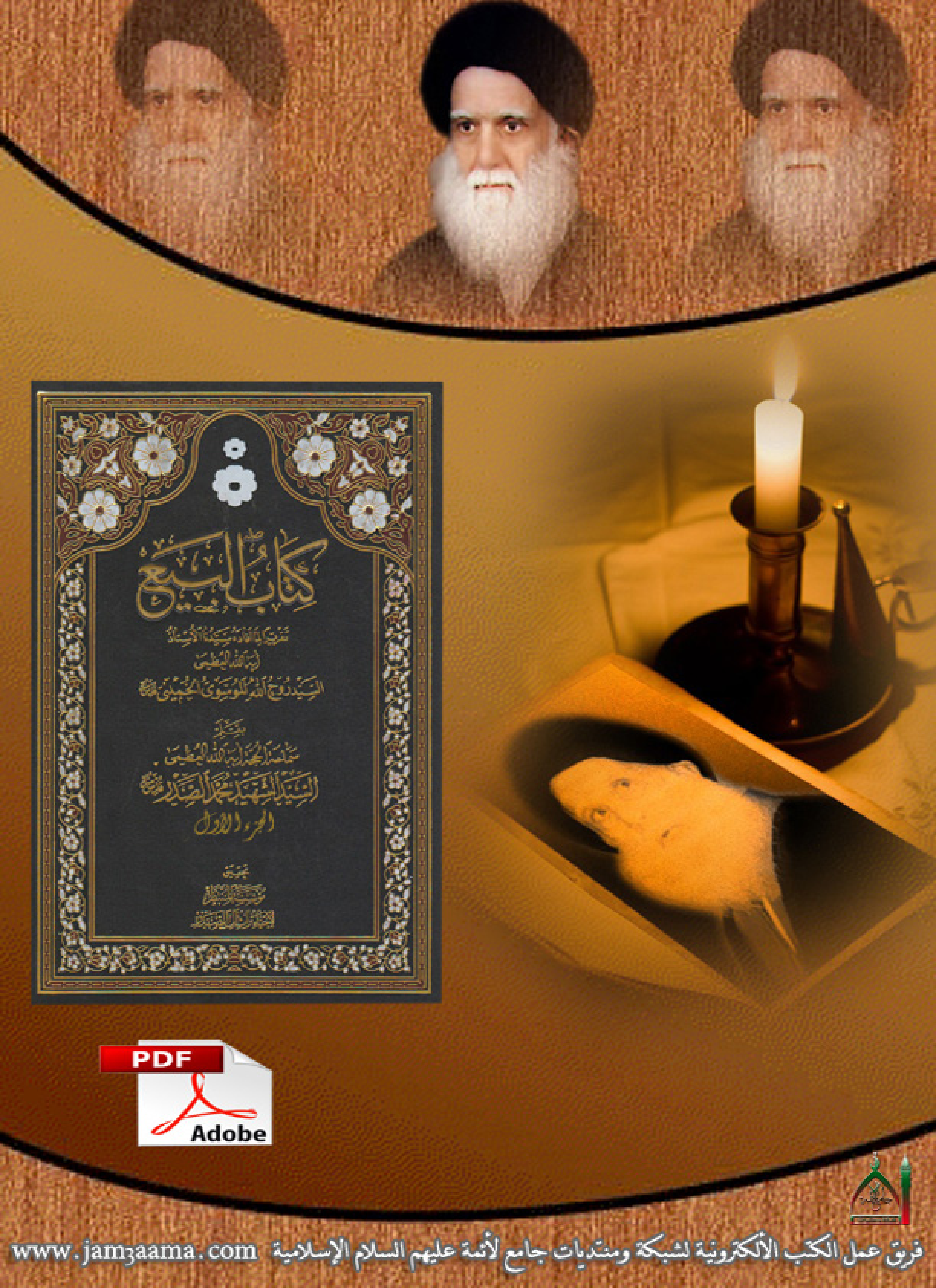
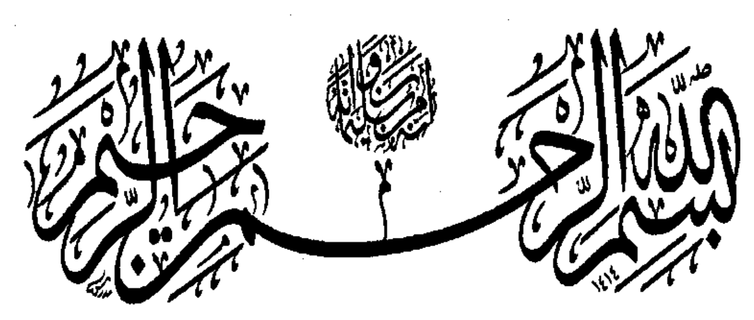
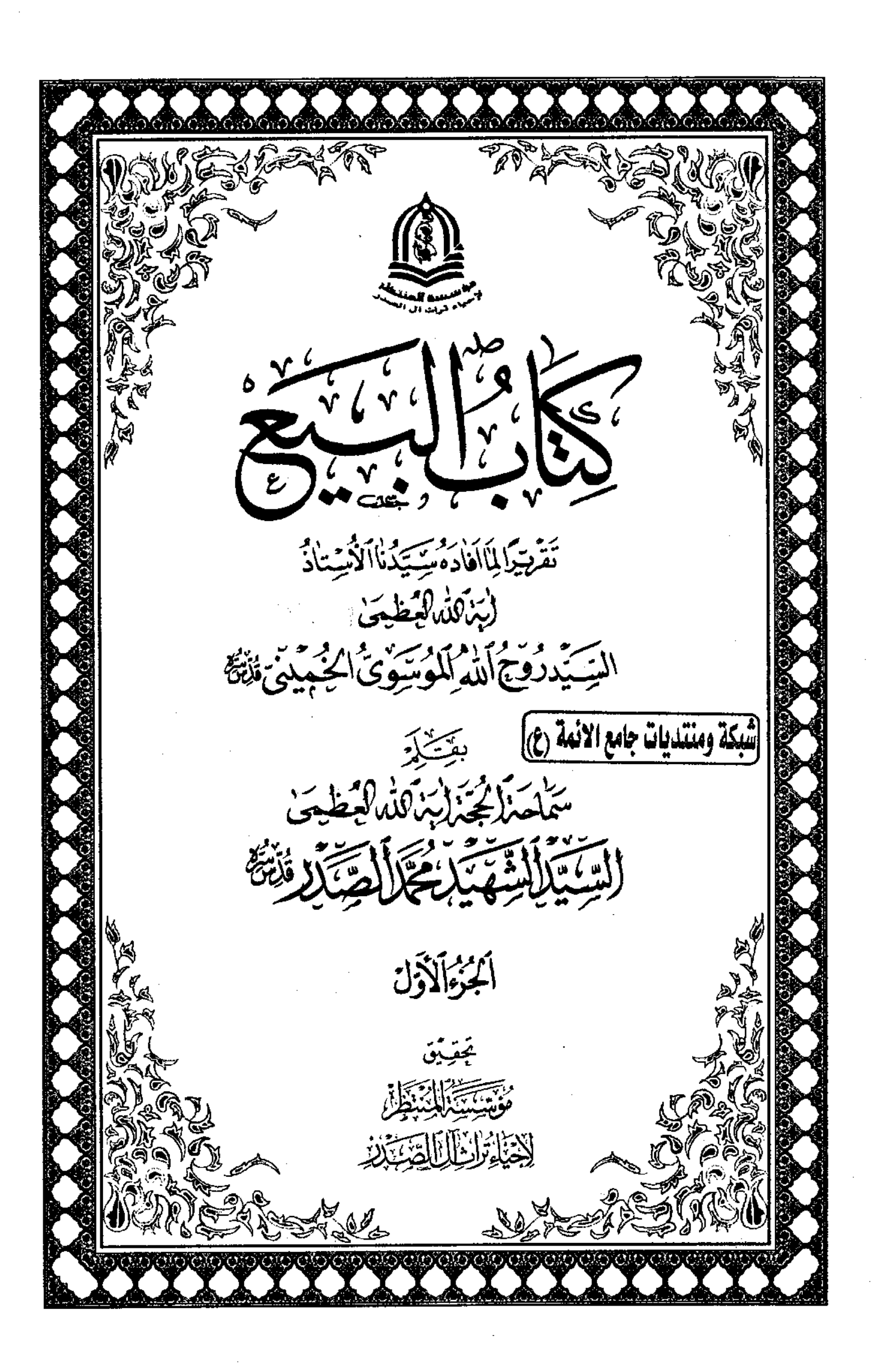

كتاب البيع
آية الله العظمى
السيد روح الله الموسوي الخميني
سماحة المجاهد آية الله العظمى
السيد الشهيد محمد الصدر
الجزء الأول
PDF
Adobe
فريق عمل الكتب الألكترونية لشبكة ومنتديات جامع لأئمة عليهم السلام الإسلامية www.jam3aama.com


بسم الله الرحمن الرحيم


مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر
كتاب البيع
تقريراً لما أفاده سيدنا الأستاذ
آية الله العظمى
السيد روح الله الموسوي الخميني قدس سره
شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)
بقلم
سماحة الحجة آية الله العظمى
السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره
الجزء الأول
تحقيق
مؤسسة المنتظر
لإحياء تراث آل الصدر

سرشناسه : صدر، محمد ، ١٣٦٢-١٤١٩هجری قمری.

عنوان و نام پدید آور : کتاب البیع تقریرا لما افاده سیدنا الأستاذ آیة العظمی روح الله الموسوي الخمیني قدس سره \ بقلم محمد الصدر ؛ تحقیق موسسة المنتظر لاحیاء تراث آل الصدر.

مشخصات نشر: قم : محبین : ١٣٨٩

مشخصات ظاهری : ج   شابک : ٣-٢٣-٠٢٣-١٣١-٦٠٠-٩٧٨

وضعیت فهرست نویسی : فیپا   یادداشت : عربی   یادداشت : کتابنامه

موضوع : خرید و فروش(فقه)

شناسه افزوده : خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ١٢٧٩-١٣٦٨.

شناسه افزوده : موسسه المنتظر(عج) لإحیاء آل الصدر

رده بندی کنگره : BP١/١٩٠/ص٤ک٢ ١٣٨٩

رده بندی دیویی: ٢٩٧/٢٧٢

شماره کتابشناسی ملی : ٢٢٠٨٦٨٠٢٢

موسسة المحبين ((للطباعة و النشر))

نقال :٠٩١٢١٥٢٠٨٣٥   هاتف : ٠٢٥١-٧٧٠٩٢٥٧

- **كتاب البيع**
- **آية الله العظمى السيد الشهيد محمد الصدر(ره)**
- **ناشر : محبين ((للطباعة و النشر))**
- **العدد: ٢٠٠٠**
- **المطبعة : بيشرو**
- **الطبعة : الاولى**
- **تاريخ الطبع : ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١م**
- **الزينكفراف : مدين ٧٧٢٢٦٠١**
- **رقم الايداع الدولي : ٢-٢٣-٠٢٣-١٣١-٦٠٠-٩٧٨**
- **السعر : ١٠٠٠٠ تومان**

مركز التوزيع : مؤسسة المنتظر(عج) لإحياء تراث آل الصدر

نقال : ٩٨٩١٢٧٤٧٣٨٥٢+   أرضي : ٢٥١-٧٨٣٣٣٣٧+

بسم الله الرحمن الرحيم

حرصاً منّا على هذه الثروة العظيمة، وحفاظاً على هذا الإرث الضخم والتركة الرائعة والخزانة العلميّة والأخلاقيّة والفقهيّة والأصوليّة، بل وجميع العلوم التي متّعنا بها السيّد الوالدقدس سره في حياته، وأرفد بها المكتبة الإسلاميّة والإنسانيّة والعقليّة، لما فيها من النور الإلهي والخير الرباني والعلم التكاملي - الظاهري والباطني- لنستمدّ منه روح البطولة والجهاد من جهة، وروح التكامل والرقي من جهة أخرى، متحلين بسموّ العلم ونور الإيمان، وعلوّ الأخلاق ليضيء لنا الدرب ويعبّد لنا المسالك إلى ربّ غفور رحيم.

بيد أنّ كلّ هذه العلوم الرحمانيّة التي خطّها السيّد الوالدقدس سره بيديه الكريمتين قد نهل الكثير منها عن طريق تتلمذه عند جهابذة العلم وكباره، وعظماء الإسلام ومشايخه الذين كانوا شموع علم تضيء لتنير درب الحقّ - بالأقلام والمؤلفات والدماء والعلوم والجهاد والفداء والأخلاق والسّمو والتكامل، فقد ارتفعوا إلى قمم الجبال الشامخة ليعلو بهم المجتمع الإسلامي- لينبثق عنهم ابنهم البار وتلميذهم العالم المجتهد الفقيه الذي شعّت به العلوم وأضاءت به الدروب؛ ليكون جوهرة الأدب والفقه والأصول وعلوم الفلك والفضاء والرياضيات، وغيرها من العلوم التي بين أيدينا.

فهنيئاً لمَن يجمع بين علمي الأستاذ والتلميذ لينشره بين الأحبّة والأصحاب، بل للجميع لكي يحيى من حيٍّ عن بيّنة ويهلك من هلك عن بيّنة.

فمن هنا وجدنا من الواجب علينا نشر هذه العلوم الحبيبة من خلال طباعة المخطوطات التي كان السيّد الوالدقُدِّسَ سِرُّه يخطّها بيده لدروس أساتذته «أرواحنا له ولهم الفداء» فجزى الله العاملين على طباعته وإخراجه ونشره خيرَ الجزاء، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

مقتدى الصدر

الأوّل من ذي الحجة الحرام/١٤٣١

مقدمة المؤسسة

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للعالمين النبيّ الأكرم محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وعلى آله الطاهرين المعصومين عليهم السلام واللعنة الدائمة على أعدائهم إلى يوم الدين.

وبعد:

فإنّ من جملة الأمور التي تميّزت بها حياة علمائنا العظام (رضوان الله تعالى عليهم) هي الجهود العلميّة الكبيرة المشفوعة بدوام الانتفاع بها في حياتهم ومن بعد مماتهم، متمثّلاً بما جادت به أناملهم الذهبيّة من معرفةٍ وفكرٍ نيّرين.

فقد مرّت علينا مئات السنين - منذ عهد الرسالة وحتّى يومنا الحاضر - وتاريخنا العلمي حافلٌ برجالات قلّ نظيرهم في ميادين الجهاد الفكري والنتاج العلمي، مع ما في آثارهم وتصانيفهم من عطاءٍ وحركيّةٍ وإثراءٍ ورغبةٍ في إيصال الرسالة الحقّة إلى مجتمعاتهم.

وهذا ممّا لا ينافسنا عليه أحدٌ من سائر المذاهب والأديان؛ فإنّ جميع المفكّرين وعلى مدى العصور والأزمان يشهدون بفضل أعلام وجهابذة مدرسة أهل بيت العصمة والطهارة، وأنّ آثار هذه الشجرة الطيّبة تُؤتي أُكُلها كلَّ حين في شتّى مجالات المعرفة الدينيّة والبشريّة.

ومن جملة هذه العلوم الشريفة التي برع فيها أساطين المذهب (علم

الفقه)، الذي يلعب دوراً أساسيّاً في حياة الإنسان بما يقدّمه من حلولٍ مناسبةٍ - مع طبيعة البشر - لمشاكله في مسيرته الحضاريّة على مدى الأزمان.

وفي طليعة الكتب التي دَوّنت مسائل هذا العلم على مستوى عالٍ من الدّقة والرصانة هذا الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ؛ فإنّه ثمرة من تلكم الشجرة الطيّبة المباركة، والذي هو عبارة عن تقريرات لدروس آية الله العظمى السيّد روح الله الموسوي الخمينيقدس سره، والتي قام بضبطها وتنقيحها آية الله العظمى السيّد الشهيد السعيد محمّد الصدرقدس سره، والتي تُعدّ من خيرة ما كُتب في تقرير وتحرير دروس وبحوث السيّد الخمينيقدس سره من جهة الاستيعاب والشمول.

ويرجع تاريخ كتابة هذه البحوث بأجزائها الإحدى عشر إلى يوم الأحد المصادف ٤/ ٨/١٣٨٥هـ.ق وانتهاءً بيوم الأحد المصادف ٣/ ١١/ ١٣٩٢هـ.ق في عاصمة الإسلام الأصيل مدينة أمير المؤمنينعليه السلام، حيث كان السيّد يلقيها في أيّام إقامته التي قضاها في النجف الأشرف.

وأمّا تاريخ كتابة البحوث تفصيلاً فهي كالتالي:

١. المجلّد الأوّل، وتاريخ الشروع فيه ٤/ ٨/ ١٣٨٥ والفراغ عنه ٢٧/ ١٢/ ١٣٨٥هـ.ق.

٢. المجلّد الثاني، وتاريخ الشروع فيه ١٧/ ١/ ١٣٨٦ والفراغ عنه ٢٧/ ٨/ ١٣٨٦هـ.ق.

٣. المجلّد الثالث، وتاريخ الشروع فيه ٢٨/ ٨/ ١٣٨٦ والفراغ عنه ٤/ ٣/ ١٣٨٧هـ.ق.

٤. المجلّد الرابع، وتاريخ الشروع فيه ١٠/ ٣/ ١٣٨٧ والفراغ عنه ٢٧/

١٠/ ١٣٨٧هـ.ق.

٥. المجلّد الخامس، وتاريخ الشروع فيه ٢٧/ ١٠/ ١٣٨٧ والفراغ عنه ٢٢/ ٣/ ١٣٨٨هـ.ق.

٦. المجلّد السادس، وتاريخ الشروع فيه ٢٣/ ٣/ ١٣٨٨ والفراغ عنه ١٨/ ١٠/ ١٣٨٨هـ.ق.

٧. المجلّد السابع ، وتاريخ الشروع فيه ١٩/ ١٠/ ١٣٨٨ والفراغ عنه ١٣/ ٢/ ١٣٨٩هـ.ق.

٨. المجلّد الثامن ، وتاريخ الشروع فيه ١/ ٣/ ١٣٨٩ والفراغ عنه ١٦/ ١١/ ١٣٨٩هـ.ق.

٩. المجلّد التاسع ، وتاريخ الشروع فيه ١٧/ ١١/ ١٣٨٩ والفراغ عنه ١٣/ ١٠/ ١٣٩٠هـ.ق.

١٠. المجلّد العاشر، وتاريخ الشروع فيه ١٤/ ١٠/ ١٣٩٠ والفراغ عنه ١١/ ٣/ ١٣٩٢هـ.ق.

١١. المجلّد الحادي عشر، وتاريخ الشروع فيه ١٢/ ٣/ ١٣٩٢ والفراغ عنه ٣/ ١١/ ١٣٩٢هـ.ق.

*****

موجز عن حياة آية الله العظمى

السيّد روح الله الموسوي الخميني

ولادته ونشأته العلمية

وُلدقُدّس‌سرّه في العشرين من شهر جمادى الثانية عام ١٣٢٠هـ.ق بمدينة (خمين) وتلقّى في مدينته مقدّمات العلوم الإسلاميّة إلى سنة ١٣٣٩ هـ.ق.

وبعد هجرة آية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري اليزديقُدّس‌سرّه إلى مدينة قمّ المقدّسة هاجر السيّد قُدّس‌سرّه في سنة ١٣٤٠ هـ.ق إليها، فتلقّى القسم الأكبر من السطوح العالية على يد آية الله المرحوم السيّد علي اليثربيقُدّس‌سرّه، والبعض الآخر على يد آية الله المرحوم السيّد محمّد تقي الخوانساري قُدّس‌سرّه.

ثمّ حضر دروس الخارج عند جملة من الأساطين والمحقّقين، فحضر بحث آية الله العظمى الشيخ الحائريقُدّس‌سرّه، حيث كانت أكثر استفادته على يديه، وآية الله الشيخ محمّد رضا النجفي الأصفهاني قُدّس‌سرّه صاحب كتاب «وقاية الأذهان»، وآية الله السيّد محمّد صادق الأصفهانيقُدّس‌سرّه.

كما درس الرياضيّات والفلسفة عند آية الله السيّد أبو الحسن الرفيعي القزويني قُدّس‌سرّه، وأخذ العلوم العرفانية والأبحاث الأخلاقيّة على يد العارف آية الله الميرزا محمّد علي الشاه آبادي. وبعد أن ارتقى مرحلة عالية في هذا المجال استقلّ بتدريس الفلسفة والعرفان، فاجتمع حوله جملةٌ من الفضلاء

في ذلك الوقت، حتى تخرّج على يديه الكثير منهم، وقد استغرق ذلك نحو عقدين من الزمن. كما كان يدرّس الأخلاق لنخبة من أهل الفضل والعلم، وكان لهذا الدرس الأثر الكبير في تهذيب الحاضرين.

وفي سنة ١٣٦٠ هـ.ق شرع في تدريس أبحاث الخارج فقهاً وأُصولاً في هذه المدينة المقدّسة، وأنهى تدريس ما يقرب من ثلاث دورات في علم الأصول، وفي الفقه الاستدلالي أتمّ تدريس كتب الزكاة والطهارة والمكاسب المحرّمة والبيع والخيارات وبحث الخلل في الصلاة.

نشاطه العلمي في النجف الأشرف

بعد استقراره قدس سره في مدينة النجف الأشرف إثر إبعاده من قبل حكومة الشاه الظالمة، شرع في تدريس بحوث الخارج في الفقه في جامع الشيخ الأنصاري قدس سره (مسجد الترك)، فحضر عنده جمعٌ غفيرٌ من فضلاء الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، وكان ذلك عام ١٩٦٥م، وبعد فترة وجيزة صار درسه من أبرز الدروس في حوزة النجف الأشرف، رغم ما بذله البعض من جهودٍ لإفشال درسه ونشاطه العلمي. واستمرّ بالتدريس إلى فترة ما قبل سفره إلى باريس.

السيد الخميني في خندق الجهاد والثورة

لقد كان لروحيّة النضال والجهاد في سبيل الله المتغلغلة في أعماق روح السيّد الخميني جذورٌ تمتدّ إلى الرؤية الاعتقاديّة والتربويّة والمحيط العائلي والظروف الاجتماعيّة والسياسيّة التي عاشها قدس سره؛ إذ بدأ جهاده منذ صباه، وأخذ هذا الجهاد يتواصل ويتكامل بصورة مختلفة جنباً إلى جنبٍ مع

تكامل الجوانب الروحيّة والعلميّة في شخصيّته من جهة، وتطوّر الأوضاع السياسيّة والاجتماعية في إيران والمجتمعات الإسلاميّة من جهة أُخرى.

وفي عامي ١٩٦١- ١٩٦٢م وفّرت أحداث مجالس الأقاليم والمدن الفرصةَ ليلعب دوراً في قيادة حركة علماء الدين، وبهذا النحو انطلقت انتفاضة الخامس عشر من خرداد (الموافق للخامس من حزيران ١٩٦٣م)، والتي شارك فيها العلماء وأبناء الشعب، معتمدةً على دعامتَين أساسيَّتين، أُولاهما: قيادة السيّد الخميني المطلقة للحركة، وثانيهما: إسلاميّة دوافع الانتفاضة وأهدافها وشعارها؛ لتمثّل فصلاً جديداً في جهاد الشعب الإيراني، ذلك الفصل الذي عُرف في العالم أجمع باسم الثورة الإسلاميّة.

واستمرّ السيّد الخميني قدس سره منشغلاً بإرساء دعائم الحكومة الإسلامية التي كان يطمح إلى إنشائها، حتّى وفّقه الله تعالى إلى ذلك في سنة ١٣٥٧هـ. ش، إلى أن اختاره الله سبحانه إلى لقائه سنة ١٣٦٨ هـ ش.

آثاره وتقريرات بحوثه

على الرغم من تصدّي السيّد الخميني قدس سره للزعامة السياسيّة قبل تشكيل الحكومة الإسلاميّة بزمان طويل، ورغم ما عاناه من الحبس والتشريد على يد الشاه وأعوانه الطغاة، إلاّ أنّه تمكّن من أن يخلّف تراثاً علميّاً ضخماً وعطاءً فكريّاً ثرّاً في مختلف جوانب العلوم الإسلاميّة، سواء ما كتبه بقلمه الشريف أم ما قرّره الأعلام والأفاضل من أبحاثه:

تصانيفه الثمينة

(١) شرح دعاء السحر.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية.

(٣) تعليقة على الفوائد الرضويّة للقاضي سعيد القمّي.

(٤) تعليقة على شرح فصوص الحكم للقيصري.

(٥) تعليقة على مصباح الأنس لابن الفناري.

(٦) الأربعون حديثاً.

(٧) سرّ الصلاة (معراج السالكين وصلاة العارفين).

(٨) آداب الصلاة .

(٩) كشف الأسرار .

(١٠) شرح حديث جنود العقل والجهل.

(١١) تعليقة على الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين .

(١٢) الرسائل العشرة.

(١٣) لمحات الأصول.

(١٤) أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية.

(١٥) بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر.

(١٦) الاستصحاب.

(١٧) الاجتهاد والتقليد.

(١٨) مناهج الوصول إلى علم الأُصول.

(١٩) الطلب والإرادة.

(٢٠) كتاب الطهارة، في أربعة مجلّدات.

إلى غير ذلك من الآثار والأسفار العلميّة القيّمة التي تركها السيّد الخميني قدّس سرّه.

تقريرات دروسه الشريفة

١. كتاب البيع، تقريرات آية الله العظمى السيّد الشهيد محمّد الصدر قدس سره، في أحد عشر مجلّداً.

٢. كتاب البيع، تقريرات آية الله الشيخ محمّد حسن قديري قدس سره، في مجلّد واحد.

٣. كتاب الطهارة، مباحث المياه والأغسال، تقريرات آية الله العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني قدس سره.

٤. شرح المنظومة والأسفار، تقريرات آية الله السيّد عبد الغني الأردبيلي قدس سره.

٥. المسائل المستحدثة، تقريرات آية الله محمّد المحمّدي الجيلاني قدس سره.

٦. كثير السفر، تقريرات آية الله حسن الطاهري الخرّم آبادي قدس سره.

٧. قضاء الصلاة عن الميّت، تقريرات آية الله الطاهري الخرّم آبادي قدس سره.

*****

موجز عن حياة آية الله العظمى

السيد الشهيد محمد الصدر

نسبه الشريف

يرجع نسب السيّد محمّد الصدر إلى الإمام موسى بن جعفر عليه السلام في سلسلةٍ نسبيّةٍ قليلة النظير في صحّتها ووضوحها وتواترها.

فهو محمّد بن محمّد صادق بن محمّد مهدي بن إسماعيل بن صدر الدين (الذي سمّيت أُسرة آل الصدر باسمه) بن صالح بن محمّد بن إبراهيم شرف الدين (جدّ أُسرة آل شرف الدين)، بن زين العابدين بن نور الدين بن علي نور الدين بن الحسين بن محمّد بن الحسين بن علي بن محمّد بن تاج الدين (أبو سبحة) بن محمّد شمس الدين بن عبد الله بن جلال الدين بن أحمد بن حمزة الأصغر بن سعد الله بن حمزة الأكبر بن أبي السعادات محمّد بن أبي محمّد عبد الله (نقيب الطالبيّين في بغداد) بن أبي الحرث محمّد بن أبي الحسن علي بن عبد الله بن أبي طاهر بن أبي الحسن محمّد المحدّث بن أبي الطيّب طاهر بن الحسين القطعي بن موسى (أبو سبحة) بن إبراهيم المرتضى بن الإمام أبي إبراهيم موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام.

ولادته ونشأته

ولد قدس سره في السابع عشر من ربيع الأوّل عام ١٣٦٢ هـ.ق، أي: في يوم

المولد النبوي الشريف، وعاش في كنف جدّه لأمّه آية الله العظمى الشيخ محمّد رضا آل ياسينقدس سره، وهو من المراجع المشهورين آنذاك، وقد زامنت فترة مرجعيّته مرجعيّة السيّد أبو الحسن الأصفهانيقدس سره، ليعود المرجع الأعلى بعد رحيله.

ومن الجدير بالذكر أنّ أباه السيّد الحجّة محمّد صادق الصدر لم يرزق ولداً بعد زواجه، حتّى اتّفق أن ذهب مع زوجته إلى بيت الله الحرام، وعندما تشرّفا بزيارة قبر النبيصلى الله عليه وآله دعيا ربّهما أن يرزقهما ولداً صالحاً يسمّيانه (محمّد)، فكان أن مَنّ الله تعالى شأنه عليهما بعد فترة يسيرة بهذا المولود المبارك في يوم ولادة جدّه المصطفىصلى الله عليه وآله، فعاش السيّد في كنف والده الصدرقدس سره وكان الولد الوحيد له.

نشأ سماحته في بيت علمٍ وفضلٍ، وزقّ العلم منذ صباه بواسطة والده الحجّةقدس سره. وقد كان لنشأته وتربيته الدينيّة انعكاسٌ في خُلُقه الرفيع وسماحته وبشاشته وصدره الرحب، فكان قلبه - بعد تسنّمه المرجعيّة العامّة- يستوعب كلّ ما يُطرح عليه من أسئلة وشبهات دون أيّما شعور بالحرج أو الخجل أو التردّد. وليس هذا بعجيب؛ إذ ليست هي إلاّ ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾[1].

تزوّج من بنت عمّه السيّد الحجّة محمّد جعفر الصدرقدس سره، ورُزق بأربعة أولاد: السيّد مصطفى، والسيّد مرتضى، والسيّد مؤمّل، والسيّد مقتدى، وقد تزوّج ثلاثة منهم من بنات السيّد الشهيد الصدر الأوّلقدس سره، وله بنتان تزوجنَ من ابنَي السيّد الحجّة محمّد كلانترقدس سره.

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ٢٤.

نشأته العلمية

بدأ قدس سره الدرس الحوزوي في سنٍّ مبكّرة، حيث كان ذلك في سنة ١٣٧٣ هـ.ق ، وقد ارتدى الزيّ الحوزوي وهو ابن أحد عشر سنة، مبتدءاً بدراسة النحو والمنطق والفقه وغير ذلك من دروس المقدّمات على يد والده الحجّة السيّد محمّد صادق الصدر قدس سره، ثمَّ على يد السيّد طالب الرفاعي، ثمَّ على يد الشيخ حسن طرّاد العاملي، وأكمل بقيّة دروسه على يد السيّد الحجّة محمّد تقي الحكيم قدس سره والحجّة الشيخ محمّد تقي الإيرواني قدس سره.

دخل كلّيّة الفقه سنة ١٣٧٩هـ.ق دارساً على يد ألمع أساتذتها، فدرس:

١. الفلسفة الإلهيّة على يد آية الله الشيخ محمّد رضا المظفّر قدس سره.

٢. الأُصول والفقه المقارن على يد آية الله السيّد محمّد تقي الحكيم قدس سره.

٣. الفقه على يد الحجّة الشيخ محمّد تقي الإيرواني قدس سره.

٤. سماحة الحجّة الشيخ عبد المهدي مطر.

كما أفاد من بعض الأساتذة من ذوي الاختصاصات والدراسات غير الحوزويّة: كالسيّد عبد الوهّاب الكربلائي مدرِّس اللغة الإنجليزيّة، حيث كان سماحته أفضل طلاب صفّه في هذا المجال، والدكتور حاتم الكعبي في علم النفس، والدكتور فاضل حسين في التاريخ، وكذا درس الرياضيات في الكلية نفسها حيث كان من المتميزين فيه.

تخرّج من كلّيّة الفقه سنة ١٣٨٣ هـ.ق ضمن الدفعة الأولى من

خرّيجي كلّيّة الفقه.

ثمّ دخل مرحلة السطوح العليا، حيث درس كتاب الكفاية على يد أُستاذه السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره، وكتاب المكاسب على يد السيّد محمّد تقي الحكيم قدس سره. وقد كان لدراسته عند هذين العلمين الأثر الأكبر في صقل ونموّ موهبته العلميّة التي شهد له بها أساتذته أنفسهم، ثمّ أكمل دراسة كتاب المكاسب عند الشيخ الحجّة صدر البادكوبي قدس سره، الذي كان من مبرّزي الحوزة وفضلائها.

ثمّ حضر دروس البحث الخارج عند جملة من أعلام النجف الأشرف، وهم:

١. آية الله العظمى السيّد الشهيد السعيد محمّد باقر الصدر قدس سره فقهاً وأُصولاً.

٢. آية الله العظمى المحقّق أبو القاسم الخوئي قدس سره فقهاً وأُصولاً.

٣. آية الله العظمى السيّد روح الله الموسوي الخميني قدس سره فقهاً.

٤. آية الله العظمى السيّد محسن الحكيم قدس سره فقهاً.

٥. آية الله الحجّة السيّد إسماعيل الصدر قدس سره فقهاً.

ولابدّ لنا أن نذكر إلى جانب مسيرته العلميّة وأساتذته في هذا المجال مسيرتَه في طريق المعرفة الإلهيّة والعلوم الأخلاقيّة، حيث تلقّى المعارف الإلهيّة الحقّة على يد أُستاذه الكبير الحاجّ عبد الزهراء الكرعاوي (رضوان الله عليه)، الذي كان من تلامذة العارف الكبير الشيخ محمّد جواد الأنصاري الهمداني قدس سره، وكان هذا الجانب واضحاً جدّاً في شخصيّة المترجم له، بل طغى هذا الجانب على أكثر تصانيفه ودروسه الثمينة، فراجع وتفطّن.

ثُمَّ إنّ الذي يدلّ على نبوغه وتقدّمه العلمي أمران:

الأوّل: اطّلاعه قدس سره على آراء أربع من أشهر المجتهدين في ذلك الوقت، وهم السيّد الشهيد الصدر الأوّل والمحقّق الخوئي والسيّد الخميني والسيّد الحكيم. وهذا الاطّلاع الذي حصل له من خلال حضور أبحاثهم ودروسهم الشريفة أدّى بطبيعة الحال إلى نموّ وتطوّر المستوى العلمي له بوضوحٍ.

الثاني: تميّز أُستاذه السيّد الشهيد الصدر الأوّل بالإبداع والتجديد في الأُصول، وهذا يعني أنّه قد أفاد - بلا شكٍّ - من هذا التجديد والإبداع.

وبلحاظ هاتين النقطتين يمكن لنا الحكم ابتداءً بألمعيّته وغزارة علمه، بل وأعلميّته من أقرانه، فقد شهد له بذلك كلّ من حضر دروسه من الفضلاء والأعلام، لا سيّما درسه في الأُصول؛ إذ أصبح آنذاك الدرس الرئيس في حوزة النجف الأشرف.

إجازته في الرواية

أمّا إجازته في الرواية فله إجازات من عدّة مشايخ، أعلاها من الملاّ محسن الطهراني الشهير بـ(آغا بزرگ الطهراني قدس سره) عن أعلى مشايخه، أي: الميرزا حسين النوري صاحب كتاب «مستدرك الوسائل».

ومنهم أيضاً والده الحجّة السيّد محمّد صادق الصدر قدس سره، وخاله الشيخ مرتضى آل ياسين قدس سره، وابن عمّه السيّد آقا حسين خادم الشريعة قدس سره، والسيّد عبد الرزّاق المقرّم قدس سره، والسيّد حسن الخرسان قدس سره، والسيّد عبد الأعلى السبزواري قدس سره، والدكتور حسين علي محفوظ رحمه الله.

اجتهاده

أُجيز بالاجتهاد من قبل أُستاذه السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره في سنة ١٣٩٨ هـ.ق (وكان عمره آنذاك ٣٦ سنة)، حيث اتّفق أنّ جملة من الفضلاء طلبوا من السيّد الشهيد محمّد الصدر أن يباحثهم على مستوى أبحاث الخارج، وقد سألوا السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر عن ذلك، فبارك لهم وشجّعهم عليه، وذكر لهم تمام الأهليّة للسيّد محمّد الصدر، وقد اتّفقوا على أن تكون مادّة البحث في الفقه الاستدلالي كتاب «المختصر النافع» للمحقّق الحلّي؛ لأنّه يمثّل دورة فقهيّة كاملة ومختصرة في الوقت نفسه، وكان مكان الدرس آنذاك مسجد الشيخ الطوسي قدس سره، وقد استمرّ الدرس قرابة أربعة أشهر، وقد أدّت صعوبة الظروف حينها إلى انقطاع البحث وتفرّق الطلاب.

ثمّ بتسديد الله وعونه عاد سيّدنا الشهيد قدس سره إلى إلقاء البحث الفقهي بعد سنوات عدّة في جامعة النجف الدينيّة على متن كتاب «المختصر النافع» أيضاً، ثُمّ توقّف الدرس، على أثر أحداث الانتفاضة الشعبانيّة ليعود بعدها لإلقاء دروسه المباركة في مسجد الرأس الملاصق للحرم العلوي الشريف، واستمرّ بحثه إلى آخر يومٍ من عمره الشريف. وكان يلقي في هذا المسجد أبحاثه في كلّ يوم كالتالي:

أوّلاً: البحث الفقهي صباحاً.

ثانياً: البحث الأُصولي عصراً.

ثالثاً: إلقاء محاضرات تاريخيّة وأخلاقيّة وعقائديّة.

رابعاً: دروس في شرح كفاية الأُصول.

خامساً: الدروس القرآنية في يومي الخميس والجمعة من كلّ أسبوعٍ.

وممّا تتميّز به هذه المحاضرات -أي: الدروس القرآنيّة- روح التجدّد والجُرأة في نقد الآراء وتفنيدها، كما اتّخذ سيّدنا قدّس سرّه أسلوباً مغايراً لأُسلوب سائر المفسّرين في تفسير القرآن الكريم؛ حيث كانوا يبدأون بتفسير القرآن الكريم من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، إلاّ أنّه شرع تفسيره من سورة الناس رجوعاً إلى باقي السور القرآنيّة المباركة، وهو منهجٌ في البحث لم يسبق إليه سابقٌ. وله في اتّخاذ هذا المنهج رأيٌ سديدٌ طرحه في بداية البحث، فقال موضّحاً السبب في ذلك: «سيجد القارئ الكريم أنّني بدأت من المصحف بنهايته، وجعلت التعرّض إلى سور القرآن بالعكس.

فإنّ هذا ممّا التزمته في كتابة هذا نتيجة لعاملين نفسي وعقلي: أمّا العامل النفسي: فهو تقديم الطرافة في الأسلوب وترك التقليد للأُمور التقليديّة المشهورة، فيما يمكن ترك التقليد فيه.

وأمّا العامل العقلي فلأنّ التفاسير العامّة كلّها تبدأ من أوّل القرآن الكريم طبعاً، فتكون أكثر مطالبها وأفكارها قد سردته فعلاً في حوالي النصف الأوّل من القرآن الكريم، وأمّا في النصف الثاني فلا يوجد غالباً إلاّ التحويل على ما سبق إن ذكره المؤلّف.

الأمر الذي ينتج أن يقع الكلام في النصف من القرآن مختصراً ومقتضباً، ممّا يعطي انطباعاً لطبقة من الناس أنّه أقلّ أهمّيّة أو أنّه أقلّ في المضمون والمعنى ونحو ذلك.

في حين أنّنا لو عكسنا الأمر فبدأنا من الأخير، لاستطعنا إشباع البحث في السور القصيرة، وتفصيل ما اختصره الآخرون، ورفع الاشتباه المشار إليه. فإن لم نكن بمنهجنا قد استنتجنا أكثر من هذه الفائدة لكفى»[١].

فاتّخذ سيّدنا هذا المنهج من باب سدّ النقص الذي يُحتمل الوقوع فيه بملاك ماتقدّم، ولغرض إشباع آخر للقرآن بحثاً ودفاعاً، ولأجل سدّ الفراغ الموجود.

صفاته وسجاياه

رغم أنّ كلّ إنسانٍ لا يخلو من مادحٍ، ولا ينجو من قادحٍ، إلاّ أنّ سيّدناقُدِّسَ سِرُّهُ قد شهد بتواضعه وبساطة شخصيّته جمعٌ غفيرٌ ممّن عرفوه منذ صباه، علاوةً على اتّصافه بسرعة البديهة في الإجابة على الأسئلة الفقهيّة والعلميّة والفكريّة.

وبالاقتراب منهقُدِّسَ سِرُّهُ يتّضح سلوكه العرفاني الذي يحاول إخفائه قدر الإمكان، وكثيراً ما كان يؤكّد في عباراته على لزوم التنبيه والحذر من عدم الاستقامة وعدم اتّباع خطّ أهل البيتعليهم السلام، مع التأكيد على جانب الإخلاص في العلاقة مع الله في القول والفعل، ولذا لم يكن ليرضى أن تقبّل يده، وكان يقول معترضاً على هذا: أنت تدخل الجنّة وأنا أدخل النار. أي: تدخل الجنة؛ لأنّك تفعل ذلك قربةً إلى الله، وأنا أدخل النار؛ لاحتمال حصول الكِبَر بتقبيل اليد.

وتراه يجيب عن بعض المسائل جواباً ناشئاً من أعلى مراتب التقوى

---

(١) منّة المنان في الدفاع عن القرآن: ١٨.

قائلاً: بحسب القاعدة حلال، لكن إن كنت تحبّ الله وتحبّ أن تكون ورعاً، فلا تفعل ذلك. ويستشفّ من بعض إجاباته لسائليه أسرار ما خفي من المعرفة الإلهيّة، حيث يحجب في كثير من الأحيان الإجابة قائلاً: هذا من الأسرار؛ رأفةً بالسائل أن لا يتحمّل الجواب، وهكذا كان الاقتراب منه قدس سره يبيّن بعض الأفق المعنويّة والعرفانيّة، وما خفي أعظم.

وقد امتاز قدس سره بالأمانة العلميّة، كما اتّفق بعض الأحيان - وإن كان نادراً- تأخّره عن بحث أساتذته، فيضطرّ إلى أن يأخذ ما فاته من البحث من زملائه، إلاّ أنّه كان يشير إلى ذلك مع أنّ ما أفاده منهم لا يتجاوز الصفحة الواحدة، بالإضافة إلى أنّه كان يقرّر حسب فهمه الخاصّ لتلك الدروس والبحوث، إلاّ أنّه كان يأبى إلاّ أن يذكر أصحاب تلك الأقوال التي يوردها، وهو قلّما نلحظه عند الآخرين، فراجع وتبصّر.

مرجعيته الصالحة وقيادة الأمة

لا نبالغ إذا قلنا: إنّ سيّدنا الشهيد محمّد الصدر قدس سره ومرجعيّته أسّست حصناً رفيعاً للإسلام، وقلعة شامخة للمسلمين، وملاذاً للأمّة الإسلاميّة في العالم الإسلامي.

إنّ المرجعيّة الدينيّة كانت على وشك الزوال والفناء في النجف الأشرف بسبب ظروف وأوضاع العراق الرهيبة، ووجود نظام جعل جُلّ همّه القضاء على شخصيّات المذهب الجعفري، ولم يبق منها إلاّ صُبابة لا تُسمن ولا تُغني من جوعٍ، ولم يكن هناك من حَلٍّ حقيقي لمعالجة هذا الوضع المعقّد إلاّ تصدّيه قدس سره؛ لأنّه أفضل علاج ناجع لأخطر قضيّة عرفتْها المرجعيّة، برغم معرفته التامّة بما ستقدم عليه السلطة الحاكمة في بغداد من

إجراءات؛ إثر الإصلاحات التي قام بها في المجتمع العراقي والحوزوي على وجه الخصوص، والتي كانت تخرج منه على شكل تصريحات بين الحين والآخر.

كما أنّ تصدّيه سدّ الطريق على المتطفّلين الذين يتربّصون الفرص لاستغلال المناصب الربّانيّة لمصالحهم الخاصّة، حتّى لو أدّى ذلك إلى الإضرار بالإسلام وقيمه السامية ورموزه المقدّسة.

ويجب أن نعرف أنّ للمرجع الديني مقوّمات أساسية: منها: الأهليّة واللياقة والخبرة والقدرة على التفاعل مع الأُمّة بالمستوى الذي تترقّبه منه، فضلاً عن الاجتهاد الذي هو شرطٌ ضروري لعمليّة التصدّي. ولكن يجب أن نشير إلى أنّ شرط الاجتهاد وحده ليس كافياً للتصدّي، بل يجب تَوفّر الشروط الأُخرى التي ذكرناها، ولعلّ عدم توفّرها يجعل تلك المرجعيّة وَبَالاً على الإسلام والمسلمين. ولا نقول ذلك اعتباطاً؛ فإنّ تأريخ المرجعيّة شاهد صدقٍ على صحّة ذلك، إذ شهدت الساحة على امتداد التاريخ نماذج كان عدم تصدّيهم أنفع للإسلام وأصلح للمسلمين.

كما كان تصدّيه قدس سره يمثّل امتداداً للخطّ المرجعي الصحيح الذي كان يجب أنْ يبقى وأنْ يستمرّ؛ لأنّه مدرسة خاصّة لا في العمق العلمي - الفقهي والأُصولي والمعرفي- فقط، بل وفي الفهم الصحيح للمقام المرجعي وما يتطلّبه ويقتضيه.

إنّ المرجعيّة بذاتها ليست هدفاً، وإنّما هي امتداد لخطّ ومدرسة أهل البيت عليهم السلام، وما يجب أن يرشح عن هذا الفهم من أدوارٍ ومسؤوليّاتٍ كبيرةٍ وأهدافٍ ساميةٍ.

ولا نتخطّى الحقيقة إذا ما قلنا: إنّ مرجعيّة سيّدنا الصدر الثاني قدس سره جاءت لتلبّي حاجات الأمّة الدينيّة والعلميّة والثقافيّة؛ وذلك لأنّه قدس سره لم يكن فقيهاً محدود الأبعاد بما اعتاد العلماء دراسته والتعمّق فيه من علوم فقهيّة وأُصوليّة فقط، بل تميّز بالشمول والتنوّع في مختلف آفاق المعرفة التي تحتاجها الأمّة، ولا سيّما تجاه الطبقة الرشيدة المثقّفة.

ولعلّ تصانيفه قدس سره المتنوّعة تكشف لنا عن مدى اطّلاعه الواسع وثقافته العميقة من جانب، وعن وعيه الكبير لحاجات الأمّة الفكريّة والروحيّة والأخلاقيّة من جانب آخر.

ولعلّ هذه الميزة التي اتّسمت بها شخصيّته العلميّة والقياديّة إحدى المحفّزات التي جعلت الأمّة تلتفّ حوله وتسير تحت رايته.

وسعى شهيدنا السعيد في ظلّ تصدّيه للمرجعيّة إلى الحفاظ على الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، بعد أن تفكّكت وأذنت بخطرٍ كبيرٍ على حاضرها ومستقبلها، فرمّم ما قد تلف، وبنى ما دعت الحاجة إليه، مع أنّه قد لا يدرك أهمّيّة عمله العظيم مَن لم يعاصر أو يعايش تلك الظروف والأوضاع القاسية، إلاّ أنّ ما قام به قدس سره وما بذله من جهود جبّارة لأجل حماية هذا الكيان الكبير وإمداده بالحياة والحيويّة كان مشهوداً وملحوظاً عند الجميع، فلولاه لَمَا كان للحوزة العلميّة في النجف الأشرف إلاّ وجودٌ هامشيٌّ لا قيمة له.

ومن خطواته الكبيرة إرسال العلماء والفضلاء إلى كافّة أنحاء العراق لممارسة مهامّهم الثقافيّة والتبليغيّة، وتلبية حاجات الأمّة المختلفة. وعلى هذا الأساس شهدت الساحة حركةً لا سابقة لها في هذا المجال، رغم

الصعاب الكبيرة التي تواجه المراجع في أمثال هذه الأمور، إلاّ أنّه قدس سره استطاع - وبفترة زمنية قياسيّة - ملء شواغر وفراغات هائلة لم يكن بالإمكان سدّها من دون تصدّيه للمرجعيّة.

كما نلحظ أنّه قدس سره حرص على انتقاء النماذج الصالحة من العلماء والمبلّغين الذين يمثّلون القدوة الطيّبة، ليمثّلوا المرجعيّة الدينيّة بما تعنيه من قيمٍ وآمالٍ، وتجنّب إرسال مَن لا يتمتّع باللياقة، وحرص كلّ الحرص على سلوك هذا المنهج رغم ما يسبّبه ذلك من مشاكل وإحراجات كبيرة.

كما سعى إلى تربية طلاب الحوزة العلميّة في النجف الأشرف تربية إسلاميّة نقيّة، موفّراً لهم كلّ ما هو ممكن من الأسباب الماديّة والمعنويّة التي تتيح لهم جوّاً دراسيّاً مناسباً يمكنهم به تخطّي المراحل الدراسيّة بصورة طبيعيّة.

فبالإضافة إلى تلبية احتياجاتهم الماديّة المختلفة كانت رعايته المعنويّة واضحةً ومشهودةً في كلّ شيءٍ، ممّا يجعل طالب العلم يشعر بالاطمئنان الذي يحقّق له الراحة النفسيّة اللازمة لمواصلة طلب العلم والعمل به، ومن ثمَّ هداية الناس إلى ما يُرضي الله عزّ وجلّ. كما كان تجاوبه حقيقيّاً مع الأمّة في تطلّعاتها وحاجاتها وإدراك مشاكلها، ولا سيّما فيما يرتبط بالطبقة المستضعفة منها، فسعى لتقديم كلّ ما هو متاحٌ لها من إمكانات ماديّة، فكان يساعد الفقراء والمحتاجين ويرعاهم بما عُرف عنه من خُلقٍ إسلامي رفيعٍ، فجذب قلوبهم دون عناءٍ، وشدّ إليه عقولهم دون مشقّةٍ، وهكذا تفعل مكارم الأخلاق التي هي سلاح الأنبياء والصالحين.

آثاره وتصانيفه الثمينة

ترك السيّد الشهيد محمّد الصدرقُدّسَ سرّه مؤلّفات كثيرة، امتازت كلّها بالإبداع والابتكار، ومنها:

١. نظرات إسلاميّة في إعلان حقوق الإنسان.

٢. فلسفة الحجّ ومصالحه في الإسلام.

٣. أشعّة من عقائد الإسلام.

٤. القانون الإسلامي وجوده، صعوباته، منهجه.

٥. موسوعة الإمام المهدي عجّل الله فرجه، وتحتوي على:

أ. تاريخ الغيبة الصغرى.

ب. تاريخ الغيبة الكبرى.

جـ. تاريخ ما بعد الظهور.

د. اليوم الموعود بين الفكر المادّي والديني.

هـ. عمر الإمام المهدي عجّل الله فرجه (مخطوط).

٦. ما وراء الفقه، في خمسة عشر مجلّداً.

٧. فقه الأخلاق، في مجلّدين.

٨. فقه الفضاء، وهو رسالة عمليّة في مسائل وأحكام الفضاء المستحدثة.

٩. فقه الموضوعات الحديثة، وهو رسالة عمليّة في المسائل المستحدثة أيضاً.

١٠. حديث حول الكذب.

١١. بحث حول الرجعة.

١٢. كلمة في البداء.

١٣. الصراط القويم، وهو رسالة عمليّة مختصرة.

١٤. منهج الصالحين، وهو رسالة عمليّة موسّعة في خمسة مجلّدات.

١٥. مناسك الحجّ.

١٦. أضواء على ثورة الإمام الحسين عليه السلام.

١٧. شذرات من تاريخ فلسفة الإمام الحسين عليه السلام.

١٨. منّة المنان في الدفاع عن القرآن.

١٩. منهج الأُصول، في خمسة مجلّدات.

٢٠. مسائل في حرمة الغناء.

٢١. بين يدي القرآن الكريم، وهو فهرست موضوعي للقرآن الكريم.

٢٢. مجموعة أشعار الحياة، وهو ديوان شعر يمثّل مراحل حياة سيّدنا الشهيد.

٢٣. بيان الفقه، وهو بحثٌ فقهي استدلالي يتناول مبحث القبلة ولباس المصلّي.

٢٤. اللمعة في حكم صلاة الجمعة، وهو تقريرٌ لأبحاث السيّد إسماعيل الصدر قدس سره.

٢٥. الإفحام لمدّعي الاختلاف في الأحكام.

٢٦. مسائل وردود.

٢٧. الرسائل الاستفتائيّة.

ولا زال هناك الكثير من الآثار والأسفار التي لم ترَ النور بعد، رغم أهمّيّتها، ومنها:

١. دورتان في علم أُصول الفقه، تقريراً لأبحاث السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره.

٢. دورة كاملة في علم أُصول الفقه، تقريراً لأبحاث المحقّق الخوئي قدس سره، وتقع في ثلاثة عشر مجلّداً.

٣. كتاب الطهارة، تقريراً لأبحاث السيّد الشهيد الصدر الأوّل قدس سره، ويقع في ثمانية مجلّدات.

٤. بحوث استدلاليّة في كتاب الطهارة، تقريراً لأبحاث المحقّق الخوئي قدس سره.

٥. كتاب البيع، وهو تقريرٌ لأبحاث السيّد الخميني قدس سره، ويقع في أحد عشر مجلّداً.

٦. المعجزة في المفهوم الإسلامي.

٧. الكتاب الحبيب إلى مختصر مغني اللبيب.

٨. تعليقة على رسالة السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره «الفتاوى الواضحة».

٩. تعليقة على الرسالة العمليّة «منهاج الصالحين» للمحقّق الخوئي قدس سره.

١١. تعليقة على كتاب «المهدي» للسيّد صدر الدين الصدر قدس سره.

١٢. حياة السيّد صدر الدين الصدر قدس سره.

وغيرها ممّا لم نوفّق للاطّلاع عليه.

ومن خلال هذه الآثار والتصانيف القيّمة تتّضح بعض اهتمامات السيّد الشهيد الصدر الثاني قدس سره بالفقه المعاصر، وأنّ كلّ مؤلّف من هذه المؤلّفات شكّل قضيّة من القضايا وحاجة من الحاجات الملحّة للكتابة فيها.

جريمة الاغتيال

كان من عادة السيّد قدس سره أنْ يجلس في مكتبه (البرانيّ) بعد صلاتي المغرب والعشاء في يومي الخميس والجمعة، ليخرج بعدها سماحته إلى بيته. وفي تلك الليلة خرج السيّد على عادته ومعه ولداه - السيّد مصطفى والسيّد مؤمّل (قدّس سرهما)- بلا حمايةٍ ولا حاشيةٍ، وفيما كانوا يقطعون الطريق إلى بداية منطقة (الحنّانة) في إحدى ضواحي النجف القريبة، وعند الساحة المعروفة بـ(ساحة ثورة العشرين)، جاءت سيّارة أميركيّة الصنع، ونزل منها مجموعة من عناصر السلطة الظالمة وبأيديهم أسلحة رشّاشة، وفتحوا النار على سيّارة السيّد، فاستشهدوا جميعاً.

وبعد استشهادهم حضر جمع من مسؤولي السلطة إلى المستشفى، وذهب آخرون إلى بيته، ولم يسمحوا بتجمهر المعزّين أو الراغبين بتشييع جنازته، ولذا قام بمهمّة تغسيله وتكفينه مع نجلَيه مجموعةٌ من طلاّبه ومريديه، ثمَّ شيّعوه ليلاً، حيث تمّ دفنه في المقبرة الجديدة الواقعة في وادي السلام.

﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾.

*****

منهجنا في التحقيق

يمكن تلخيص مراحل العمل لتحقيق هذا الكتاب بما يلي:

أوّلاً: المقابلة مع النسخة الخطيّة بيد السيّد الشهيد المقرّر قدس سره.

ثانياً: تقويم النصّ ومراجعته وتصحيحه طبقاً للمعايير المعهودة في التحقيق والتهذيب.

ثالثاً: تقطيع المتن وتنظيم فقراته بحسب اقتضاء الحال.

رابعاً: وضع العناوين الأصليّة والفرعيّة اللازمة في محلّها.

خامساً: تخريج الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة من المجاميع الروائيّة المعتبرة، وضبطها وتمييزها عن غيرها.

سادساً: ردّ الأقوال وإرجاع الآراء الواردة في الكتاب إلى أصحابها ومصادرها الأصليّة. وقد بذلنا جهداً كبيراً في هذا المجال للوصول إلى مصادر الأقوال ومرجع الآراء؛ حيث إنّ جملة من تلك المصادر يصعب الوصول إلى مظانّها؛ باعتبار أنّ جملةً منها مطبوعٌ من دون تحقيقٍ ولا تبويبٍ.

ملاحظة:

لاغرو في وجود تقاربٍ ملحوظٍ بين هذه التقريرات والتقريرات التي سطّرها آية الله المرحوم الشيخ محمّد حسن قديري قدس سره، وكتاب البيع للأُستاذ الآية العظمى السيّد روح الله الموسوي الخميني قدس سره، والوجه في ذلك هو صدورها من منبعٍ علميٍ واحدٍ، وجريانها من معينٍ فكريٍ فاردٍ، مع

أنّ ثمّة وجوهاً في الفرق والميز بينها:

منها: أنّ هذه التقريرات أوسع بكثير من الكتابين السابقي الذكر، ومنها: التعليقات القيّمة التي أفادها السيّد المقرّرقُدِّسَ سِرُّهُ على مطالب الأُستاذ نقضاً وإبراماً.

وهناك شيءٌ آخر لا ينبغي تجاوزه، وهو أنّ هذه التقريرات تمثّل فهماً خاصّاً للسيّد المقرّرقُدِّسَ سِرُّهُ؛ لوضوح أنّه كان يحضر البحث ويستمع إليه باللغة الفارسيّة ويقرّره ويحرّره مباشرةً باللغة العربيّة حسب فهمه لمطالب الأُستاذقُدِّسَ سِرُّهُ.

وبهذا تكون هذه التقريرات مميّزة عن تقريرات الشيخ القديري، بالإضافة إلى أنّها تعبّر عن جهد السيّد الشهيد وسطوته على المطالب العلميّة.

والحمد لله أوّلاً وآخراً

مؤسّسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر

الخامس عشر من شعبان المعظّم ١٤٣١

قمّ المقدّسة

*****

١

- الأحد ٤/٥/١٣٨٥ ... /١١/١٩٦٥

قبل الدخول في المعاطاة لتعرف احكامها، لا بأس بالتعرض الى
بعض المطالب التي تعرض لها الاكابر. وبغض النظر يجب ان لا يكون
دائماً رأي الفرد والتمسك به على كل حال، وانما ينبغي ان يوضع الرأي موضع
النقد والنظر، حتى لا يصبح تابعاً للشخص وانما يهتم بالقول، والاشكال
على الاكابر ليس حطاً من مقامهم، وانما ننظر الى رأيهم فما وجدناه
مطابقاً وموافقاً لسليقتنا اخذناه والا رفضناه.

الشيخ المحقق النائيني يقول: اذا كانت الفاظ البيع ونحوها تكون
لها السببية فمشكل، ويتم الدليل على انفاذ وامضاء السبب،
فانفاذه ليس انفاذاً للمسبب. وهذا بعده عدد من الاعتراضات لعدم الملازمة
بين تنفيذ السبب وتنفيذ المسبب ولا اتحاد بينهما ايضاً. فاذا
شككنا بوقوع العقد بالعربية او بتقدم القبول على الايجاب، لا
نستطيع بادلة البيع، الواردة لامضاء المسببات، تصحيح ذلك.
يقول: نعم، ليست المسألة مسألة اسباب ومسببات،
وبهذا نستطيع بياناً آخر، ان نقول ان امضاء المسبب موجب لامضاء
السبب، وهو: ان نسبة المنشآت الى الاسباب ليست نسبة
السببية والمسببية. بل هذه آلات لتحقق المنشآت نظير
الفأس بالنسبة الى التجارة والقلم للكتابة، فليس هنا سببية

صورة الصفحة الأولى من كتاب البيع الجزء الأول بخط السيد المؤلف قدس سره

٣٦٩

سواء كان هذا إعطاءً أو إيجاداً، فيصدق أن هذا بيع عقلائي حيث قد قصد
تمليكاً في مقابل. أو أنه يتحقق بيعاً لو كان [illegible] إلى الحمام
من الشراء ونحوه معاطاة أصلاً، بل صاحب الحمام راضٍ بدخوله الحمام
سواء بقي فيه طويلاً أم قليلاً، سواء استهلك ماءً كثيراً أو قليلاً إلا أن
يخرج عن المعتاد، فلا يكون من قبيل المعاطاة، وهذا نحو من الإباحة.
ولكنها معاطاة موجودة عند العقلاء، وهي إذن بعوض، ومن هنا يمكن
لصاحب الحمام أن يخرجه منه، ويقول: كنت أبحت لك والآن لا آذن.
وأما التنبيه الثالث، وهو الترتيب المشترك [illegible]
في باب المعاطاة، فهو ما [illegible] بعد [illegible].
(انظر البقية في الدفتر الثاني)

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله
الطيبين الطاهرين وسلم تسليماً كثيراً. وأنا
العبد المحتاج إلى رحمة ربه الكريم محمد الصدر.
النجف الأشرف – العراق

صورة الصفحة الأخيرة من كتاب البيع الجزء الأول بخط السيد المؤلف قدس سره

٦٠ الأحد: ١٧/ ١/ ١٣٨٦   ٨/ ٥/ ١٩٦٦

التنبيه الثالث: في التفريق بين البائع والمشتري في باب المعاطاة؛

وهنا عدة جهات للكلام:

الكلام الأول: في ركنية الإيجاب والقبول في المعاطاة فنرى ماذا كان وجود كلا البائع والمشتري ضروريا في كل معاملة.

وهناك في الإيجاب والقبول احتمالان: الاحتمال الأول: أن يكون بنحو السببية والمسببية عقلية، والاحتمال الثاني: أن يكونا كركن و اعتباريين منتزعين في المعاطاة بحسب اعتبار المتعاقدين، وإنهم حين وقوع الإيجاب والقبول يعتبرون الملكية.

ولكلا الاحتمالين لا يمكن أن تكون ماهية البيع متقومة أو متعينة بالسبب الخاص كما لا يمكن أن يكون الأمر الاعتباري متقوما بموضوع الاعتبار أو يكون معتبره مقوما له. إذ يستحيل أن يكون حسب مقوما ماهية مسببه إذ يلزم تقدم الشيء على نفسه، كما أن الأمر الاعتباري إنما يكون بعد تحقق الموضوع، وإذا كان متقوما به يلزم أن يكون متقدما ومتأخرا عليه. إذن يستحيل أن يكون موضوع الاعتبار مقوما للأمر الاعتباري.

فسواء قلنا بالسببية أو بالاعتبار يستحيل أن تكون ماهية البيع حقيقة أو متقومة بأن تكون ناشئة من هذا السبب أو ذاك، أو أن تكون المعاملة متقومة بموضوع الاعتبار.

فما قاله بعض المحققين من أن ماهية المعاملة متقومة بالتسبيب

صورة الصفحة الأولى من كتاب البيع الجزء الثاني بخط السيد المؤلف قدّس سرّه

١

١١٧ السبت ٢٧ / ٨ / ١٣٨٦ ١٠/١٢/١٩٦٦ (بقية)

بقي أن يكون مراده: أنه منصرف عن غير الضمان الواقعي،

بمعنى أن العرف يفهم ذلك، فيصير التشكيك، فإن فاتح جهة هو تصور

الجامع، فإذا كان الانصراف ثابتاً فمعناه أن الإرادة الجدية متعلقة

بضمان المثل أو القيمة (أي الضمان الواقعي)، إذ لا فرق كل مورد [illegible]

قرينة من الضمانة [illegible] بل ولا تهمنا [illegible] واقعي. وإن كانت تعددت

[illegible] فإن الإرادة الجامع وحده لا ينفع في الانسجام بينهما، إذا

تعلقت الإرادة [illegible] بكل قسم بعنوانه، فالحال إرادة العالم بعنوانه

والجاهل بعنوانه، ورغم أن الجامع بينهما [illegible] . [illegible]

ومن هنا نفهم مطلباً آخر، هو أنه بالمقدار الذي تقدم هو

أن الضمان ضمان واقعي وهو يناسب القاعدة، فما يقوله الشيخ من كون

الضمان ضماناً حقيقياً يحتاج إلى دليل [illegible] والإطلاق،

وكونه معنى حقيقياً باطل أيضاً . [illegible] كلام الشيخ.

هذه القاعدة، بحسب الصورة [illegible]، لا تفيد أكثر من

هذا المقدار، فإنها إنما بصدد جعل الملازمة بين العقد الصحيح والعقد الفاسد

في الضمان، ولا بصدد جعل [illegible] العقد الفاسد [illegible]

وجوده في العقد الصحيح، أو أنها [illegible]، فإن [illegible] هذه

القاعدة [illegible] قاعدة اليد أو [illegible]

صورة الصفحة الأولى من كتاب البيع الجزء الثالث بخط السيد المؤلف قدس سره

١٢٦ الاثنين : ١٠/٣/١٣٨٧ [illegible]/٦/١٩٦٧

بعد ان تكلمنا في صدر الرواية لابد ان نتكلم في ذيلها :
فانه قال بعد العبارة السابقة وهي : فقلت : أرأيت لو عطب البغل أو
نفق أليس كان يلزمني قال : نعم قيمة بغل يوم خالفته . قلت : فان اصاب
البغل كسر أو دبر أو غمز (وفي التهذيب عقر وفي الوافي غمز) فقال :
عليك قيمة ما بين الصحة والعيب يوم ترده عليه . بناء على النسخة المعروفة
في قوله يوم ترده عليه .

ونحن قبل ان نعرض لمناقشة المسألة لابد ان نرى ان
مقتضى القاعدة في العيوب ماهي [illegible]
[illegible] العبارة [illegible]
[illegible]

[illegible]

صورة الصفحة الأولى من كتاب البيع الجزء الرابع بخط السيد المؤلف قدس سره

صورة الصفحة الأولى من كتاب البيع الجزء الخامس بخط السيد المؤلف قدس سره

(بقية) بيع الفضولي لنفسه.

١

[illegible]

صورة الصفحة الأولى من كتاب البيع الجزء السادس بخط السيد المؤلف قدس سره

٢٤٩ الاربعاء ١٩/١٠/١٣٨٨   ٨/١/١٩٦٩

كان الكلام في ان المجيز يجب ان يكون واجداً للشرائط
المتبايعين، واذا لم يكن واجداً لهذه الشروط لم تكن اجازته مؤثرة.
المرحوم النائيني، عنون المسألة هكذا، ولكنه حين
دخل في تفصيل المسألة وقع في بعض الخلط. فانه بعد ان قال ان
المجيز لابد ان يكون واجداً للشرائط، ثم يقول: ان هذه القضية
التي قياساتها معها. ثم يقول: ان المفلس والراهن اذا اراد ان يجيز
العقد، فلابد ان يكون هذا العقد صحيحاً، لان هذا التصرف الذي
عمله الراهن اذا كان عقداً فضولياً فقد الرهن لا تكون اجازة المالك
صحيحة، لانه يلزم منه محذور الدور الواضح.

فنرى ان القضية هكذا، انه وقع عقد فضولي على مال
هذا الانسان ثم بعده رهن العين ثم نشك في ان الاجازة بعد الرهن
كيف هي. مع ان مسألتنا ليست في ان يتصرف المالك بعد عقد الفضولي
تصرفاً مستقلاً، كالذي باع ماله المباع فضولياً. فنسأل ان هذا
التصرف هل يهدم العقد الفضولي، ولا يكون قابلاً لتعقب الاجازة
او لا يهدمه بل يبقى على الكشف او النقل كيف هي. وهل ان تصرفات
الاصيل ما ينافي الاجازة، في حكم الرد ام لا وما هو مضمون
هنا غير هذا، وهو ان المجيز يجب ان يكون جامعاً للشرائط.

صورة الصفحة الأولى من كتاب البيع الجزء السابع بخط السيد المؤلف قدس سره

[illegible]

صورة الصفحة الأولى من كتاب البيع الجزء الثامن بخط السيد المؤلف قُدِّسَ سِرُّه

(بقية) بحث ولاية الفقيه:

الأحد: ١٣٨٩/١١/١٧ ٢٤/ ١/ ١٩٧٠

[illegible] ما قلنا [illegible] وكان فيما قلنا [illegible]

[illegible] إلى سعة أحكام الإسلام وقلنا: [illegible]

[illegible] في المكلّف الأخرى [illegible] فوجوب التبليغ ثابت فيها

[illegible] شاملة لكلّ من يصل إليه.

ومن الكافي باب: الردّ إلى الكتاب والسنّة وأنّه ليس [illegible]

شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلّا وقد

جاء فيه كتاب أو سنّة ... عن أبي عبدالله [illegible] قال: إنّ الله تبارك

وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء، حتّى والله ما ترك الله شيئاً

يحتاج إليه العباد، حتّى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أُنزل

في القرآن، إلّا وقد أنزله الله فيه.

ولا شكّ أنّ ما يحتاج إليه الأمّة [illegible] التشكيل في

[illegible] الأحكام الحكومية العامّة [illegible]

[illegible].

[illegible] الإسلام ليست من هذه الأنواع [illegible] الموجودة

خارجاً، فهي ليست حكومة استبدادية، بحيث أنّ سلطان

الوقت مستبدّ برأيه يقتل من يريد ويكرم من يريد، [illegible]

صورة الصفحة الأولى من كتاب البيع الجزء التاسع بخط السيد المؤلف قدس سره

[illegible]

صورة الصفحة الأولى من كتاب البيع الجزء العاشر بخط السيد المؤلف قُدِّس سرُّه

صورة الصفحة الأولى من كتاب البيع الجزء الحادي عشر بخط السيد المؤلف قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

وبعد، فهذا ما سنح لي بيانه من تقرير دروس سيّدنا الأُستاذ آية الله العظمى السيّد روح الله الموسوي الخميني في البيع وما يتّصل به من مباحث وأحكام: كالمعاطاة وشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين والخيارات ونحوها، والله الهادي.

الراقم

العبد المحتاج إلى رحمة ربّه الكريم

محمد الصدر

النجف الأشرف- العراق

الكلام في المعاطاة

وقبل الشروع في بحث المعاطاة وما يتفرّع عليها من أحكام وتنبيهات، لا بأس بالتعرّض إلى بعض الجهات التي تناولها الأعلام والنظر فيها نقضاً وإبراماً.

وليُعلم: أنّ المقام العلمي لصاحب رأيٍ ما ينبغي أن لا يكون داعياً إلى التمسّك به والالتزام به مطلقاً، بل لابدّ من أن يوضع الرأي موضع النقد والنظر، ثمّ الدفاع عنه أو الإشكال عليه بما هو التحقيق، بعد أن كان الغرض من الإيراد على فحول العلماء بيان ما هو الحقّ في المسألة، فلا يرد ما قيل من: أنّ الإشكال عليهم يوجب الحطّ من مقامهم، ومعه كان طرح آرائهم وتقرير إفاداتهم مبرّراً للتمسّك بما يوافق مختارنا فيها ونقد ما عداه.

الجهة الأولى: هل الممضى بأدلة المعاملات الأسباب أم المسببات؟

اختار المحقّق النائيني قدس سره: أنّ ترتّب المنشأ على ألفاظ الإنشاء والعقود ليس من قبيل ترتّب المسبّبات على أسبابها، فلا يكون إمضاء المسبّب دالاً على إمضاء السبب؛ لوضوح عدم الملازمة بين إنفاذ المسبّب وإنفاذ السبب، ومعه لو شككنا في صحّة العقد بغير العربيّة أو جواز تقديم القبول على الإيجاب، لم يمكن التمسّك بأدلّة البيع الواردة في خصوص إمضاء المسبّبات لتصحيح ذلك[1].

---

(١) منية الطالب في حاشية المكاسب ١: ٣٧- ٣٨، كتاب البيع.

وذهب الميرزا النائيني قدّس سرّه إلى أنّ المنشأ بألفاظ الإنشاء من قبيل إيجاد ذي الآلة بآلة إيجاده، فألفاظ العقود آلات لإيجاد المعاني الإنشائيّة بها، نظير القَدُوم بالنسبة إلى النجارة والقلم إلى الكتابة؛ إذ لا سببيّة فيهما، وإنّما كانت الكتابة فعلاً ابتدائياً للكاتب، إلاّ أنّه مع الواسطة ،أي: إنّ صدوره منه كان بواسطة القلم.

والغرض: أنّ افتقار الكتابة إلى القلم لا تخرج الكتابة عن حيّز قدرة الفاعل ولا يجعلها من الأفعال التوليديّة كالاحتراق المترتّب على الإلقاء في النار، بل الكتابة فعلٌ صادرٌ عن فاعل بالمباشرة والذات، غايته أنّ صدوره عنه باستعانة القلم. وكذلك الحال في نسبة العقود إلى المعاني المنشأة؛ إذ العقد فعلٌ ابتدائي لا تسبيبي للمنشئ بالمباشرة،فإيجاد المعنى بقوله: (بعت)، كإيجاد القلم للكتابة، ولذا لا يصحّ وصفها بالمسبّبات، ولا وصف آلاتها بالأسباب[1]. وإذ تقرّر ذلك كانت نسبة الأثر إلى اللفظ نسبة المصدر إلى اسم المصدر، ولمّا كان المصدر واسمه متّحدين ذاتاً ومختلفين اعتباراً، كان إنشاء المعنى وإمضاؤه إمضاءً للفظ وإنفاذاً له؛ لمكان الوحدة بين الأثر والتأثير[2].

نقد كلام الميرزا النائيني قدّس سرّه

ويُلاحظ على ما ذُكر: أنّنا لا نتعقّل ما أفاده من تقريب، مع أنّه يمثّل جوهر رأيه، ولذا سنقتصر في الردّ عليه على ما تقدّم من بيانٍ وتلخيص.

أمّا دعوى أنّ إنفاذ المسبّب لا يفيد إنفاذ السبب فلفرض أنّ ألفاظ

(١) المكاسب والبيع ١: ١١١- ١١٤، ذيل الكلام في حقيقة البيع.

(٢) المكاسب والبيع ١: ١١٤.

المعاملات موضوعةٌ للصحيح وأنّ الإنفاذ والإمضاء واردٌ على المسبّب لا السبب، بخلاف ما لو قيل بأنّه واردٌ على السبب؛ إذ قد يقال معه: إنّ السبب يختلف مناطه بين الشرع والعرف، ما يوجب إجمال الدليل وعدم إمكان التمسّك بإطلاق الأدلّة.

ثم إنّه على القول بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعةٌ للصحيح بأيّ معنى من معانيه وكانت أدلّة الإنفاذ واردةً على المسبّب: هل يُعدّ السبب الصحيح عند العرف سبباً صحيحاً عند الشرع أيضاً؟ وفي حال الشكّ هل يمكن التمسّك بالإطلاق للحكم بالصحّة؟

والجواب: أنّه لا إشكال في عدم اختلاف الماهيّة المسبّبيّة - أي: ماهيّة البيع - في نظر الشارع والعقلاء، بمعنى: أنّ الشارع يرى أنّ البيع مبادلة مال بمال، ويختار العرف ما هو خلافه.

نعم، الفارق بالأسباب، ببيان: أنّ العرف قد يعتبر العقد الكذائي عقداً صحيحاً، ولا يعتبره الشرع كذلك، أو بالعكس.

ثمّ إنّ الاختلاف بلحاظ الأسباب سببٌ للاختلاف في مصاديق البيع عند الشرع والعرف، كما إذا أوقع أحد المتعاقدين العقد بالفارسيّة أو كان المعوّض خمراً؛ إذ قد يرى الشارع أنّ المعاملة لم تقع صحيحةً والمعنى المنشأ لم يتحقّق، في حين يرى العقلاء وقوع المعاملة وتحقّقها. ومن الواضح أنّ الاختلاف بلحاظ شرائط البيع أو المتعاقدين أو العوضين لا يلازم الاختلاف في مفهوم البيع وماهيّته.

وممّا تقدّم يتبيّن: أن لا ميز في مفهوم البيع عند الشرع والعرف، وإنّما الاختلاف في المصاديق والآثار، كما أنّ خطاب الشارع كخطاب العقلاء؛

إذ ليس لديه نهجٌ خاص في الكلام وإلقاء الألفاظ والمحاورات العامّة، وقد لاحظنا أنّ العقلاء يستعملون البيع في الأمر المسبّبي، دون أن يسألوا عن أنّ إجراء العقد بالفارسيّة نافذٌ أم لا. ولمّا أمر الشارع العقلاء بالرجوع إلى النقل المعتبر، علمنا أنّ الأسباب عند العقلاء أسبابٌ عند الشارع، ولا نشك أنّ العقلاء إذا قالوا بنفوذ العقود في لائحة القانون، فهم الناس منه أنّ الألفاظ التي تؤدّي إليها مؤثّرةٌ في معانيها وموجدةٌ لها.

التحقيق في المقام

ثمّ مع التسليم بمسلك الميرزا النائيني قدس سره كما مرّ وأنّ إنفاذ المسبّب في العقود والإيقاعات لا يستلزم إنفاذ الأسباب؛ فإنّها ليست من قبيل السبب والمسبّب، بل من قبيل القلم والقَدُّوم بالإضافة إلى النجارة والكتابة، أي: إنّ كلاً منهما فعلٌ ابتدائي للمنشئ؛ معلّلاً ذلك بأنّ الألفاظ نسبتها إلى المنشئات نسبة الآلة إلى النجارة وأنّهما متّحدان كاتّحاد المصدر واسم المصدر، فلابدّ لنا من البحث في حقيقة المصدر واسم المصدر في المقام.

وبيان ذلك: أنّ البيع إذا صدر إيجاباً بلفظ: (بعتُ)، وقبولاً بلفظ: (قبلتُ)، هل تكون نسبة الألفاظ إلى منشئاتها كنسبة الآلة إلى ذيها؟ أي: هما متّحدان؛ لاتّحاد المصدر واسم المصدر ذاتاً، وإن اختلفا اعتباراً؟

ويلاحظ: أنّنا تارة نقول: إنّ المصدر واسم المصدر هو التلفّظ واللفظ، وهما واحدٌ ذاتاً واثنان اعتباراً، إلاّ أنّنا لا نريد اللفظ بنفسه، وأُخرى نقول: إنّ المراد ما هو بالحمل الشائع تلفّظٌ، أي: بعتُ وأَجرتُ ونحوهما، وحينئذ فلا مصدر في المقام، بل الملحوظ هو الفعل الماضي، ومعه فأين يقع المصدر الذي أمضى الشارع اسمه والتزم بإنفاذه؟ وثالثة نقول: إنّ

المقصود أثر المعاملة ونتيجتها، إلاّ أنّ ذلك لا علاقة له باللافظ؛ لأنّه إنّما نطق باللفظ والصيغة، والآلة عبارةٌ عن اللفظ المنشأ، ولا ربط لذلك بالمصدر واسمه.

وأمّا الحديث عن الآلة وذيها ودعوى اتّحادهما ذاتاً فنقول: هل المراد وحدتهما مفهوماً أم واقعاً ؟ فإن قلت: إنّهما متّحدان مفهوماً، فهو واضح البطلان؛ فإنّ مفهوم الآلة شيء ومفهوم ذيها شيء آخر. وإن قلت: إنّهما متّحدان واقعاً، لزم منه أن يكون الشيء آلةً لإيقاع نفسه، وهو محالٌ؛ إذ القلم ليس عين الكتابة. وبهذا تبيّن: أنّ اتّحاد الآلة وذيها غير معقول، فكيف أدّعي أنّ نسبة الآلة إلى ذيها نسبة المصدر إلى اسمه، أي: هما متّحدان ذاتاً وإن اختلفا اعتباراً؟!

ثمّ مع الالتزام بما أفاده من اتّحاد الآلة وذيها وأنّ إمضاء أحدهما إمضاءٌ للآخر قهراً، يلاحظ أن لا محصّل لكلامه؛ لأنّ أدلّة العقود: إمّا مطلقةٌ أو عامّةٌ، نحو قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] بالإطلاق وقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2] بالعموم؛ إذ الألف واللام بمنزلة كلّ عقد، كما ذكر في محلّه، ولا يجري كلّ منهما في المقام على مبناه القائل بافتقار سراية الحكم بالصحّة إلى الاتّحاد الذاتي بينهما.

والغرض: أنّ الإطلاق ناظرٌ إلى الحكم على الطبيعة نفسها، ولا نظر له إلى الأفراد قطعاً[3]؛ لوضوح أنّ: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لا يفيد: أحلّ الله هذا

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

(٣)وإن كان ما أورده قدس سره مخالفاً لما ذكره في أُصوله، إلاّ أنّ هذا هو واقع المطلب (المقرّر).

البيع وهذا البيع وهكذا، بل المراد: أحلّ الله الطبيعة بما هي، وغايته أنّ مصداقه إذا تحقّق في الخارج كان نافذاً، وعليه كان الحكم شاملاً لأفراده الذاتيّة.

ثمّ إنّ العقد الخارجي إذا وقع قد يجمع عناوين عديدة؛ إذ كونه صادراً من فلان وفلان في مكان وزمان معيّنين - مع لحاظ أنّ المطلقات إنّما تكون حاكمة على الطبيعة بعنوان كونها عقداً- يوجد التكثّر والتعدّد بتكثّر اللحاظ وتعدّده.

وبعبارة أخرى: إنّنا إذا سألنا الشارع المقدّس عن قوله: (يجب الوفاء بكلّ عقد) قائلين: هل يجب الوفاء به بعنوان كونه في النجف مثلاً أو في يوم الجمعة؟ فإنّ الجواب سيكون بالنفي؛ إذ الملحوظ هنا اعتبار العقد والمعاملة، والعقد المذكور وإن انطبقت عليه عناوين كثيرة، إلاّ أنّ الحكم إنّما يشمله بما أنّه مصداقٌ من مصاديق العقد، وبذلك كان مصداقاً ذاتيّاً لقوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾. ومعه يتبيّن أنّ الآية ناظرةٌ إلى الطبيعة نفسها، وللألف واللام دورٌ في تكثير تلك الطبيعة، ويستحيل أن يكون لهما دورٌ في تكثّر ماهيّة أُخرى بأن يدلّ البيع على ما لم يوضع له، وهو الطبيعة نفسها.

وممّا ذكرناه يظهر: أنّ إنفاذ العقد إنّما هو بصفته عقداً لا بعنوان آخر، ولا يعقل أن يكون الأمر على خلاف ما ذكر؛ بعد وضوح اقتصار الحكم على عنوانه، دون أن يتعدّاه إلى حكم آخر. نعم، قد يفهم شيء آخر من باب تداعي المعاني نحو: دلالة زيد على أبيه مثلاً.

والحاصل: أنّه مع التسليم بما أفاده من: أنّ نسبة المنشأ إلى الألفاظ نسبة المصدر إلى نتيجة المصدر وأثره، لابدّ لنا من تحقيق المصدر وأثر

المصدر حينئذ. فإن قيل: إنّ المصدر ماهيّةٌ منتسبةٌ إلى الفاعل خاصّة، فهل الحكم المذكور يسري إلى اسم المصدر أو لا يسري إليه؟ مع أنّك التزمت بأنّ الحكم المتعلّق بأحدهما يسري إلى الآخر. أو يقال: إنّ المصدر واسم المصدر مختلفان ماهيّةً ومتّحدان خارجاً، فمع اختلافهما في العنوان يستحيل سراية حكم أحدهما إلى الآخر.

والذي ينبغي التنبيه عليه: أنّ النسبة بين البيع وألفاظه إن كانت من قبيل نسبة المصدر إلى اسم المصدر وكان الحكم ناظراً إلى المسبّب أو ذي الآلة - كما أفاده الميرزا النائيني قدّس سرّه - فيستحيل أن يسري الحكم إلى الآلة؛ لوضوح افتراق ظرف الاتّحاد عن ظرف الاختلاف، والإنفاذ والإمضاء متعلّقٌ بذي الآلة لا الآلة، وشامل له في ظرف الاختلاف دون ظرف الاتّحاد. ولمّا كان قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ناظراً إلى جهة التعاقد - أي: جهة الاختلاف مع الآلة - لا الاتّحاد، فلا يتمّ ما أفاده من كلتا الجهتين.

الجهة الثانية: في مفاد الإيجاب المجرد عن القبول

لا كلام في أنّ الإيجاب المجرّد عن القبول لا يوجب النقل والانتقال، لا في الواقع ولا في نظر العقلاء، وإنّما وقع الإشكال في باب المعاملات ممّا يفتقر فيها إلى إيجاب وقبولٍ وفي نحو عقد الفضولي قبل إجازة المالك من: أنّ الإيجاب المجرّد عن القبول هل يوجب النقل والانتقال عند الموجب أو لا؟ أي: بأن يحصل النقل والانتقال عند الموجب، وإن لم يحصل أيّ منهما في نظر العقلاء.

بيان ما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه والتأمّل فيه

اختار الشيخ الأعظم قدّس سرّه: أنّ الإيجاب والقبول من قبيل الإيجاب

والوجوب، لا من قبيل الكسر والانكسار؛ إذ في حالة الإيجاب والوجوب قد يلتزم المتعاقد بإنشاءه الوجوب بإيجابه، إلاّ أنّه إذ لا مولويّة له على المتعاقد الآخر فلا يحصل الوجوب، مع أنّ الموجب يرى في نفسه أنّه قد أوجب. والبيع وأمثاله من العقود من هذا القبيل، لا من قبيل الكسر والانكسار ممّا كان الأثر فيه غير منفكّ عن المؤثّر[1].

ولا يخفى ما في كلامه من نظرٍ؛ إذ المراد: إمّا أنّ الأيجاب سببٌ للنقل والانتقال عند العقلاء، بمعنى: أنّ صدور الصيغة: (بعت) مفادها انتقال هذا مقابل ذاك؛ لأنّه يرى أنّ القبول ليس لازماً في النقل والانتقال، كما هو الحال في الإيجاب التكليفي؛ فإن الآمر إذا التفت إلى عدم أهليّته للإيجاب فلا يمكن أن تتعلّق إرادته بالإيجاب جدّاً، بخلاف ما إذا كان غافلاً عنها؛ فإنّه قد يُنشئ الوجوب ويتخيّل وقوع الإيجاب في الواقع، وإن لم يكن قد صدر واقعاً.

ويُلاحظ عليه: أنه فردٌ نادرٌ، والنادر كالمعدوم.

وإمّا أن يكون المراد: أنّ الموجب وإن كان ملتفتاً إلى أنّ الإيجاب المجرّد عن القبول لا يؤثّر في نظر الشارع والعقلاء، إلاّ أنّه يرى حصول النقل والانتقال في نظره.

ويُلاحظ عليه: أنّه لا يمكن تصديقه؛ إذ كيف يتصوّر حصوله في نظره مع علمه بعدم حصوله عند العرف والشارع؛ لوضوح أنّ العقد ليس عملاً فرديّاً ومعاملة فرديّة، بل هي عمل عقلائي ومعاملة عقلائيّة، وليس لأحد الطرفين أن يستقلّ بالبناء على صحّة مثل هذه المعاملة، بعد رجوع

---

(١) المكاسب ٣: ١٨، ذيل الكلام في معنى البيع.

هذه الموارد إلى العقلاء الذي يقرّرون عدم الانتقال بمجرّد الإيجاب. ومعه كيف يدّعي الشيخ الأعظم قدّس سرّه أنّ الإيجاب والقبول من قبيل الإيجاب والوجوب: بأن يوجد المطلوب في نظره،أي: الموجب فقط ، وإنّما يتوقّف الانتقال الخارجي على القبول من الطرف الآخر؟! وهل ما أفاده إلاّ دعوى وجود نحوين من الانتقال: خارجي وشخصي؟

وكذا الحال في عقد الفضولي فيما لو تعاقد الفضوليّان دون علم صاحبي المال، مع علمهما بتوقّف النقل والانتقال على قبولهما، فهل يدّعى هنا حصول النقل والانتقال في نظرهما واقعاً مع توقّفه على الإجازة؟ بأن يفرض أنّ الناس في معاملتهم لا يلتفتون حال العقد، أو يلتفتون إليه ويعتبرون حصول النقل والانتقال في نظرهم خاصّة. لا يخفى ما في هذين الفرضين من نظرٍ وتأمّلٍ.

بيان الإشكال العقلي والجواب عنه

وفي ضوء ما تقدّم يتّضح الإشكال العقلي القائل: إنّه على أساس ما التزم به الأعلام من القول بالسببيّة في تحقّق المسبّب خارجاً في باب المعاملات[1] أو كما أفاده الميرزا النائيني قدّس سرّه من أنّ لهذه الأسباب آليّةً في حصول المسبّبات خارجاً[2]، كيف يصدر من أحد طرفي العقد الإيقاع الجدّي لشيءٍ لا يقع، كأن يوقع التمليك أو الإجارة أو الصلح، مع أنّه يرى توقّف حصول الأثر علىَ قبوَل الطرف الآخر كما في البيع، أو توقّفه على

---

(١) مقابس الأنوار ونفائس الأسرار: ١٠٧، كتاب البيع.

(٢) المكاسب والبيع ١: ١٠٦– ١٠٧، القول في حقيقة البيع.

الإجازة كما في الفضوليّين، مع علمهما بعدم تأثير صيغتي: (بعتُ) و(اشتريتُ) منهما فيه ،فكيف يمكن منهم ايقاع هذا العقد الذي لاسببيّة له؟ وهل ذلك إلاّ نظير أن يقصد أحدهم جدّاً - وهو ملتفتٌ - أن يطير في الهواء[1]؟

ثمّ إنّ الإشكال المذكور واردٌ في سائر أوامر الشارع المقدّس؛ إذ قد تقرّر لديهم بأنّ أوامره نافذة في حقّ كلّ البشر بما فيهم الكفّار والعصاة، ومعه كيف تتعلّق إرادة الشارع الجدّيّة بالإيجاب مع علمه بعصيانهم له؟ وهل هو إلاّ من قبيل أمر الجماد - كالحائط - بالمشي والحركة؟! أو أن يؤمر رئيس الولايات المتّحدة الأميركيّة بأن يحضر الدرس في مسجد الهندي؟!

ولعلّ الإيراد المذكور دفع الشيخ الأعظم قدس سره إلى اختيار كون الإيجاب والقبول من قبل الإيجاب والوجوب لا من قبيل الكسر والانكسار، والميرزا النائيني إلى اختيار كونهما من قبيل المصدر وحاصل المصدر. وعليه فالقائل بالسببيّة يرى كفايتها في حصول الإرادة الجدّيّة للنقل والانتقال عند المكلّف، مع أنّ ذلك لا يمكن أن يتحقّق إلاّ عند غير الملتفت، بخلاف من يعلم بعدم ترتّب الأثر على مجرّد القبول؛ إذ يتعذّر فيه ذلك.

نعم، لم يقع الإشكال لديهم - على جميع المباني - في حال ما لو أوكل الطرفان شخصاً ثالثاً في إجراء المعاملة فقال: (بعتُ هذا بذاك)، بلا حاجة إلى قبول - كما هو الصحيح - فيحصل الإيجاب والقصد والنقل حقيقة بلا اشكال.

---

(١) كتاب البيع (للأراكي)١: ٢٣، في بيان الفرق بين الإنشاء والإخبار.

ولابدّ في الإجابة عن الإشكال المتقدّم من البحث في مقامين:

الأوّل: في واقع المعاملات.

والثاني: في ضوء المبنى القائل بأنّ اللفظ من قبيل السبب والآلة.

أمّا المقام الأوّل فالتحقيق فيه: أنّ المسبّبات مسبّبات عقلائيّة، وأنّ ألفاظ المعاملات لا سببيّة لها للمعاملات ولا آليّة لها كذلك.

فإن قيل: إنّ لمفاد المعاملات واقعاً ما، إلاّ أنّه لا اطّلاع لنا عليه، والشارع أطلعنا عليه، فإذا حصل العقد كان سبباً لحصول ذلك الواقع، وإن لم يلتفت الشخص إليه[1].

قلنا: لا كلام في فساد هذا القول؛ لعدم ارتباط المعاملات بالشريعة؛ لوجودها قبل كافّة الشرائع، بل عند المنكرين لها أيضاً، فهي سارية بين العقلاء على اختلاف مسالكهم، وليس لها واقعٌ وراء اعتبارهم وإمضائهم، وليست واقعيّتها إلاّ أمراً اعتباريّاً متقوّماً باعتبار العقلاء.

إلاّ أنّ ذلك لا يعني أن نختار أنّ العقلاء لهم أن يحرّموا ويحلّلوا أو أنّ المطلوب إمضاء كلّ عقد وقع في الخارج من قبلهم مطلقاً، بل المراد وقوع المعاملة بنحو إذا عرضت على العقلاء التزموا بها واعتبروها.

وإن شئت قلت: إنّ العقود والمعاملات ممّا جرت عليها مصالح البشر من أوّل أمرها حتّى وصولها إلى أوجّها الحاضر، فهي مسبّبات ليس لها إلاّ واقعٌ اعتباري، فلا تعدّ من المقولات الخارجيّة.

وأمّا المقام الثاني فقد اتّضح ممّا تقدّم الجواب عنه، ولذا نسأل لنرى:

---

(١) لم نعثر على قائله.

هل إنّ جعل الألفاظ سبباً للمعاملة يعني: أن يكون اللفظ علّةً للتأثير في نفوس الآخرين وإلزامهم بإيجاب هذا الاعتبار؟

ومن الواضح أنّ ما كانت حقيقته اعتباريّة كان مصداقه كذلك، ومعه يكون البيع الخارجي تابعاً لاعتبار العقلاء بالمعنى المتقدّم من: أنّنا إذا عرضناه على العقلاء حكموا باعتباره وبوقوع تبادل الإضافات بين البائع والمشتري، وعلى هذا كيف يعقل أن يؤثّر اللفظ تأثيراً عليّاً تكوينيّاً في نفوس العقلاء، فيعتبرون هذا البيع صحيحاً شاءوا أم أبوا؟

وكيف يمكن الالتزام بهذه السببيّة، مع أنّ الاعتبار أمرٌ نفساني له مبادئ نفسانيّة: كالتصوّر والتصديق والإرادة، وهي موجودة في صقع النفس خاصّة؟ ومعه هل يكون إيجاد اللفظ في الخارج سبباً لانقلاب الاعتبارات العقلائيّة؟ أي: كيف يمكن أن يؤثّر اللفظ في نفوس العقلاء تكويناً؟

والكلام في الآليّة كما مرّ؛ إذ كيف يمكن أن يكون اللفظ آلةً ويكون الفرد فاعلاً بلا واسطة؟ مع أنّ أمر المعاملة بيد العقلاء، واعتبارها بيدهم، واعتبار الفرد - بصفته عاقلاً - له مبادئ تكوينيّة حقيقيّة أيضاً، ولا يعقل أن يحقّقها اللفظ دون حصول مبادئها. وممّا تقدّم ظهر فساد سائر ما ذكروه في المقام.

المسألة محلّ البحث

والغرض: أنّ المعاملات موضوعةٌ لاعتبار العقلاء، فلا سبب لها، كما في الحيازة التي لا أثر لها في الملكيّة بنفسها، بل هي موضوعةٌ لاعتبار الملكيّة عند العقلاء، ولذا حكموا جميعاً بأنّ من حاز ملك، ونحوه الكلام في مثل: بعتُ واشتريتُ، ممّا هو موضوع لأحكام العقلاء دون أن تكون

سبباً لها. ومعه أمكن أن يقال: مع أنّ الفرد يعلم أنّ قوله: (ملّكتك) لا أثر له، إلاّ أنّه يعلم أيضاً أنّ ذلك يشكّل موضوعاً لحكم العقلاء، فمع علمه بذلك تتحقّق الإرادة الجدّيّة منه، فلو أردتُ مثلاً إيقاع الطلاق فلابدّ أن تتعلّق إرادتي بإيجاد سائر مقدّماته، ومنها التلفّظ بالصيغة وحضور الشاهدين ونحوهما، فالمراد أوّلاً وبالذات هو الطلاق، ومنه تترشّح إرادة سائر المقدّمات والشرائط، وكلّ إرادة من هذه الإرادات ناشئةٌ من أسبابها، أي: التصوّر والتصديق بالمؤثّريّة.

وما دام الفرد عالماً بأنّ إرادته الجدّيّة للطلاق مؤثّرة في نظر العقلاء والشرع فهو يريد الطلاق - عبر مقدّمات الإرادة التكوينيّة- لغرض حصول الفرقة المطلوبة ذاتاً لديه.

ثمّ إنّ إرادة المقدّمات تنشأ من مبادئها النفسيّة الحقيقيّة، لا من إرادة ذي المقدّمة، فقصد الفرد لزيارة الحرم الشريف مثلاً يعني إرادته المشي إليه، فلابدّ من الحركة والمشي تجاهه، وكلّ إرادة ناشئةٌ من مبادئها الحقيقيّة، غاية الأمر أنّها إرادات مقدّميّة للمطلوب بالذات، وهذا ليس من باب السببيّة والمسبّبيّة في شيء، بعد أن كان المراد تحقّق أمرٍ يكون موضوعاً لاعتبار العقلاء.

والحاصل: أنّ علم الفرد بأنّ إرادته الجدّيّة موضوعٌ لحكم العقلاء واعتبارهم يؤدّي - لا محالة- إلى إرادة ذلك جدّاً، فلو كان مطلوبه هو الحصول على الثمن، مع أنّه يعلم أنّ هذا المعنى متوقّف على أُمور منها: الإيجاب الجدّي من قبله؛ ليكون موضوعاً لاعتبار العقلاء، فسيوجد هذا الإيجاب الجدّي، ولو لم يحصل النقل والانتقال بمجرّده، إلاّ أنّه يشكّل

موضوعاً لحكم العقلاء، ومعه يتحقّق الجدّ معه؛ لوجود الأثر المتعلّق به.

وفي ضوء ما تقدّم من المسلك المختار لدينا لا يرد الإشكال المزبور، كما لا يرد أيضاً على مسلك الأسباب والمسبّبات أو الآلة وذيها؛ إذ لا كلام حينئذ في أنّ الإيجاب إذا كان سبباً فهو جزء السبب وآلةٌ لتحقّق الأثر، لا أنّه سببٌ تامٌّ وآلةٌ تامّةٌ فيه. ولذا فقول البائع: (بعتُ) ليس سبباً تامّاً أو آلةً تامّةً، لا عنده ولا عند العقلاء، بل هو جزء السبب والآلة. وكونه كذلك يعني: أنّ هناك جزءً آخر للمسبّب وذي الآلة، ما يمكن أن يقال معه بأنّ الفرد حينما يرى أنّ إرادته الجدّيّة جزء السبب أو جزء الآلة في المعاملة يتحقّق الجدّ منه؛ لحصول مبادئه.

وعلى هذا الضوء يرتفع الإشكال من رأس؛ لبناء الإشكال على كون الإيجاب سبباً تامّاً وآلةً تامّةً، لا جزء السبب والآلة.

ولنشرع الآن في ما هو الغرض من البحث، أي: في الكلام عن المعاطاة في طيّ مقاصد:

المقصد الأول

في تحقيق الحال في المعاطاة

ينبغي في المسائل التي يقع الإشكال فيها وتتعدّد فيها الآراء النظر إلى ما هو الواقع وتعيين تكليف المسلم في ضوء الواقع خاصّة، لا طرح الاحتمالات والتصوّرات ثمّ ترتيب الأحكام عليها، مع مخالفتها للواقع. ففي مورد اليانصيب مثلاً هل نقول بالجواز فيها على أساس أنّ المأخوذ جائزةٌ، ولا بأس بأخذ الجائزة، أو نقول غير ذلك؛ باعتبار أنّ المقصود منها أمرٌ آخر، فلابدّ من النظر إلى القصد والعنوان؟

وفي المعاطاة التي هي مورد البحث يجب علينا أن لا ننساق وراء الاحتمالات التي طرحها الأساطين ونصدر الأحكام بتبعها، بل لابدّ من بيان تكليف المسلم في المسألة، بعد أن كانت الاحتمالات المذكورة في خصوص المعاطاة لا قيمة لها سوى ضياع الوقت.

وبالجملة: لابدّ من النظر إلى ما يقع في الخارج ممّا قام عليه سوق المسلمين، لنُلاحظ: ماهي وكيف يقوم الناس بالمعاملة ، هل هي الإباحة بعوضٍ أم إنّ المعاطاة كسائر المعاملات؟

أي: علينا أن نتأمّل في ما جرى عليه المسلمون في سوقهم والتدبّر في سيرتهم قبل إصدار الحكم. وعليه فالصورتان اللتان ذكرهما الشيخ الأعظم قدس سره - من: أنّ المعاطاة تارة تفيد الإباحة وأُخرى التمليك[1] -

---

(١) المكاسب ٣: ٢٣، الكلام في المعاطاة.

خلاف ما هو الواقع في سوق المسلمين، وليس الغرض هاهنا تفسير كلام الفقهاء والإشكال على الاحتمالات المذكورة في تقريراتهم، بل المقصود بيان الحكم الشرعي الفقهي للمسألة عبر النظر إلى الواقع وسؤال الناس عن المراد منها ، ليتمّ تعيين التكليف على ضوئه.

هل البيع والمعاطاة متغايران ماهية ومفهوما

ويُلاحظ: أن لا فرق بين المعاطاة والبيع اللفظي في ماهيّة البيع والنقل والانتقال المسبّبي؛ لوضوح أنّ كلاً منهما مبادلة مال بمال أو تمليك مال بعوض. والتقسيم إلى المعاطاة والبيع بالصيغة ليس تقسيماً لماهيّة البيع، بل تقسيم للأسباب التي قد تختلف بالعرض والتبع، فليس لدينا نحوان من البيع: ما كان بالصيغة وما كان بدونها.

وينبغي حينئذ أن ننقل الكلام إلى أنّ المعاطاة والبيع اللفظي هل هما صحيحان لازمان في نظر الشارع أم لا؟ وهل الماهيّة التي يوقعها العقلاء بالفعل يترتّب عليها ما يترتّب على الماهيّة الواقعة باللفظ من الآثار: كاللزوم والصحّة أم إنّ الحكم الشرعي يختلف في الأفعال عنه في الصيغة، فلا توجب المعاطاة ملكاً، بل تقع فاسدةً أو جائزةً ...؟

ومن الواضح: أنّ المعاطاة - أي: سبب العقد- أفعال دالّة على إيقاع المعاملة، لا التعاطي؛ فإنّ التعاطي قسم منها، والمعاطاة تحكي عقلائيّاً عن إيقاع معاملة: سواء أكان تعاطياً كإعطاء الثمن وأخذ المثمن، أو كان قرضاً أو نسيئة أو بيع سلف ... الخ.

ولا ينبغي البحث عن مدلول المعاطاة لغةً، لنقول: إنّها مفاعلة؛ بعد عدم ورود اللفظ في آية أو رواية، بل لابدّ من الكلام عن الماهيّة التي

يوقعها العقلاء تارةً بالصيغة وأُخرى بالفعل، ويعتبرونها سبباً للنقل والانتقال: سواء في مورد البيع أو الإجازة أو المزارعة أو المضاربة أو النقد أو النسيئة، فيلحظ: أنّ الأفعال الدالّة على إيقاع المعاملة عند العقلاء هل تقع مورد إمضاء الشارع، كما لو تمّ إيقاعها باللفظ، أم إنّ الماهية المذكورة لا تصحّ كما لا تنعقد حينئذ؟

في بيان صورتي المعاطاة في كلام الشيخ الأعظم قدس سره

وقد اختار الشيخ الأعظم قدس سره - كما مرّ- أنّ للمعاطاة صورتين:

إحداهما: ما أفادت التصرّف والإباحة ، وهذه ذكرها مقدّمةً لنقل كلام العلماء ، لا أنّ العقلاء كانوا يقصدون الإباحة من المعاطاة.

وثانيهما: ما أفادت التمليك.

وقدّم البحث عن ذلك قبل أن ينتقل إلى ما أفاده الأعلام في المسألة[1].

ومع أنّ لنا كلاماً في أصل التقسيم المزبور، إلاّ إنّه ينبغي الحديث أوّلاً عن شمول أدلّة صحّة البيع ولزومه للمعاطاة، والتأمّل فيها والإشكال عليها، ثمّ البحث في جريان المعاطاة في سائر المعاملات لا في خصوص البيع، والتدبّر في أدلّة نفوذها، مع التسليم باختصاص بعض الأدلّة بالبيع وعموم بعضها الآخر . وعليه فلابدّ من تحرير محلّ النزاع لنرى أنّ العقد الصادر بالفعل صحيح أم لا.

ويُلاحظ: أنّ البشر حينما انتقلوا من حالة الانفراد إلى حالة الاجتماع

---

(١) المكاسب ٣: ٢٣، الكلام في المعاطاة.

كانت حاجاتهم يسيرةً وغاياتهم محدودةً، ثمّ تطوّرت احتياجاتهم شيئاً فشيئاً، فصاروا مضطرّين إلى إيقاع معاملات معيّنة وتنظيم أُمورهم، ولعلّه لم تكن لديهم آنذاك ألفاظٌ خاصّة لبيان أغراضهم أو التعبير عن مطالبهم، ولذا كانت المعاطاة من أوضح صور معاملاتهم، غايته أنّ التعاطي كان بنحو بيع سلعة بسلعة. وهذا النحو من النقل والانتقال شائعٌ بين أفراد الناس كافّة: المسلمين وغيرهم، ولم يكن الأمر مقتصراً على ذلك الزمان أو منحصراً بمكان خاصّ، كما كان شائعاً في زمان النبيّ الأكرمﷺ والأئمّة الطاهرينﷺ، في سوق مكّة والمدينة وغيرهما، ولا يشكّ أحد في ذلك.

وليتفطّن: أنّ المعاملة التي كانت تقع باللفظ والصيغة كانت تقع بالمعاطاة أيضاً، بلا فرق بينهما في نظر العقلاء، مع أنّ كلّ فرد إذا رجع إلى ارتكازه ووجدانه رأى أنّ المعاطاة بيعٌ وتمليكٌ وتملّكٌ بلا ميزٍ، لا أنّها تفيد الإباحة بعوض، والشاكّ في ذلك مكابرٌ.

والغرض: أنّ المعاطاة كانت وما زالت شائعةً بين كافّة البشر من المسلمين وغيرهم، وجارية في سائر أنحاء العقود من البيع وغيره، فتقع عبر أسباب فعليّة، وتوجب التمليك والتملّك، ولا نظر للعقلاء إلى إفادتها الإباحة أصلاً، وإنّما كان ذلك من ثمرات الأنظار الدقيقة لأساطين الفقه وبنات أفكارهم، مع أنّه لاشكّ في أنّهم كانوا يذهبون إلى السوق ويشترون كما نشتري نحن الآن، لا أنّهم كانوا يوقعون العقد بنحوٍ آخر مخالفٍ لما عليه سيرتنا اليوم.

والحاصل: أنّ المعاطاة كانت وما زالت رائجةً بين بني البشر، وفي أسواق المسلمين وغيرهم، ولدى أهل الشرائع والملل والنحل على

اختلافهم.

وممّا لا ينبغي الذهول عنه: أنّ المعاملات والعقود الشائعة بين المسلمين في زمان النبيّ الأكرم ﷺ ونزول الوحي لو كان للشارع المقدّس طريقٌ خاصٌ في إجرائها وتنفيذها لاشتهر وبان، فكان عليه أن يردع عن أيّ نهج مخالف له ، ولشاع نقله ونقضه بغير واحدٍ من الألفاظ، فيردع عمّا استقرّت عليه سيرتهم؛ لتوافر الدواعي إلى مثله، ثمّ لابدّ أن يصل الردّ والنقض إلينا بوضوح، بأن يكون بلسان لاذعٍ بيّنٍ؛ لأنّ المرء قد يشتري في اليوم والليلة عشر مرّات أو عشرين مرّة. فلو كان الشارع المقدّس قد ردع عن هذه السيرة لانقلب سوق المسلمين ولنقل هذا الأمر وشاع، ولا يكفي صدور رواية واحدة يحتمل معها صدور الردع عنها؛ لعدم كفاية مثلها في الردع المطلوب. كما اتّضح: أنّ المعاطاة إن لم تكن مفيدةً للملكيّة عند الشارع لما قام للمسلمين سوق ولاختلّ نظامهم، مع أنّ الشارع لا يمكن له أن يعمل على إيجاد الخلل في سوق المسلمين قطعاً.

ومنه يظهر التأمّل فيما أفاده الشيخ من نشوء هذه السيرة من عدم المبالاة بالدين أو قلّتها[١]، مع أنّه كان يشتري كما نشتري نحن اليوم، كما أنّه كان مبالياً بالدين أكثر من مبالاتنا به. ثمّ إنّ هذه السيرة لو كانت جاريةً في حدود عدد من المسلمين أمكن أن يقال بعدم مبالاتهم به، مع أنّه يُلاحظ رسوخ هذه السيرة واستقرارها لدى كافّة المسلمين: شبّانهم وشيوخهم، جهّالهم وعلمائهم، ومعه لا يمكن دعوى أنّ كافّة المسلمين بما فيهم العلماء والفقهاء كانوا غير مبالين بالدين، بل لاشكّ في مبالاتهم به

---

(١) المكاسب ٣: ٤٢، المناقشة في دلالة السيرة.

وحرصهم عليه.

ولابدّ حينئذٍ - قبل التأمّل في الأدلّة اللفظيّة - من الاستدلال عليها بالسيرة المتشرّعيّة القطعيّة والسيرة العقلائيّة القطعيّة، وتقديمهما على الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام؛ لأنّ تلك السيرة كاشفة عن إمضاء الشارع المقدّس لها ورضاه بها وعدم ردعه عنها.

نعم، يحسن النظر أوّلاً في الأدلّة التي استدلّ بها على صحّة المعاطاة ولزومها، دون الخوض في الأقوال والوجوه والإشكالات المذكورة في مظانّها.

المقصد الثاني

أدلة صحة المعاطاة

وقد استدلّ على القول المختار بالأدلّة التالية:

الأول: السيرة العقلائية

لا كلام في أنّ العقلاء يعتبرون المعاطاة بيعاً، بلا فارق بينها وبين البيع اللفظي أصلاً، وأمّا الصيغة فقد يتلّفظون بها لغرض توكيد البيع وإحكامه، لا لأجل دخالة اللفظ في صحّة المعاملة أو لزومها، كما هو الحال في كتابة السند أو شهادة الشهود ونحوهما.

ثمّ إنّ الغرض من البحث عن الأدلّة اللفظيّة على المعاطاة هو بيان أنّ المعنى العقلائي الذي يصدر عن العقلاء ويعتبرون به نقل المال وانتقاله بنحو الملكيّة لا يفرّق فيه بينه وبين المملوك بالصيغة، فلابدّ حينئذ من النظر في تقرير الشارع لهذه السيرة ورضاه بها أو الكشف عن وجود حكم خاصّ من قبل الشارع في موردها. وقد تقدّم منّا قيام السيرة العقلائيّة والسيرة المتشرّعيّة على صحّة المعاطاة ولزومها وشيوع مثل هذا النوع من المعاملات في سوق المسلمين، فلو كان للمولى نهجٌ خاصٌ بها لوصل إلينا وذاع واشتهر بين المسلمين، بل لافترق المسلمون عن غيرهم من الملل والنحل، ولما احتجنا إلى البحث عن دليل الردع في المقام.

ولا يخفى: أنّه ينبغي علينا أوّلاً التأمّل فيما استدلّ به على صحّة

المعاطاة وإفادتها الملكيّة، ليتبيّن حال اللزوم فيها بعدئذ.

ولعلّه يقال بأنّ المعاطاة غير قابلة للردّ عند العقلاء، لا أنّ العقد إن جرى مع الصيغة كان للمتعاقدين الردّ، بخلاف ما لو جرى بدونها، بأن يدّعى الفرق بين المعاطاة والبيع اللفظي في حقّ الرد وعدمه. ومن الواضح: أنّ الأمر لو كان كذلك لورد الردع عن الشارع ولاشتهر وبان بوضوح، بلا حاجة إلى التمسّك برواية؛ لوقوع ذلك مورد الابتلاء جداً.

والحاصل: أنّ الحكم إن كان هو عدم اللزوم في نظر الشارع لكان أوضح من حكم الصلاة؛ لقيام سوق المسلمين عليه، فلا كلام لنا في عدم الردع عنه وإمضاء الشارع له، وما قيل من رادعٍ فليس برادعٍ قطعاً.

الثاني: آية حل البيع

من الأدلّة التي تمسك بها بعض الأساطين على نفوذ البيع وإمضائه[١] قوله تعالى: ﴿الَّذينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ منْ الْمَسِّ ذَلكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعظَةٌ منْ رَبِّه فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّه وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَئكَ أَصْحَابُ النَّار هُمْ فيهَا خَالدُونَ * يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَات وَاللَّهُ لاَ يُحبُّ كلَّ كَفَّار أَثيم﴾[٢].

ولابدّ قبل التمسّك بإطلاق الآية من البحث عن مفادها وما هو

---

(١) جامع المقاصد في شرح القواعد ٤: ٥٨، المقصد الثاني: في البيع، المكاسب ٣: ٢٤٠، الكلام في المعاطاة.

(٢) سورة البقرة الآيتان: ٢٧٥– ٢٧٦.

الغرض منها وبيان ما يمكن أن يقال لإثبات صحّة البيع وإمضائه على سائر الاحتمالات.

ثمّ إنّ مفاد الآية الواردة قبل حلّ البيع - أي: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا﴾ وقوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾-: أنّ أكل الربا غير أكل البيع الربوي، بل أكل الربا ليس إلاّ أكل الزيادة الواقعة في المعاملة الربويّة، كما أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا﴾ الزيادة الربويّة الحاصلة في مطلق المعاملات، لا بمعنى البيع الربوي.

وبناءً على ما تقدّم يكون في آية حلّ البيع احتمالان:

الأوّل: أنّ الآية لا تعرّض لها إلى البيع، وإنّما تتعرّض إلى الزيادة الربويّة والزيادة غير الربويّة، فتحرّم الأُولى وتحلّل الثانية، بأن يكون الغرض بيان حلّيّة المنافع التي يحصل عليها الفرد من البيع غير الربوي.

والوجه فيه ما قالوه من: أنّ البيع مثل الربا؛ لدلالته على أنّ مرادهم ليس بيان مساواة البيع والربا، بل أرادوا تقرير مساواة المنفعة الحاصلة عن طريق البيع الصحيح - في نظر الإسلام- مع المنفعة الحاصلة عن الربا، فأجابهم الله تعالى بما تقدّم ذكره في الآية. ويشهد لذلك أنّ المراد من الربا في قوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا﴾ وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا﴾ هو الزيادة الحاصلة بالبيع الربوي، فبهذه القرائن يتمّ الاحتمال المذكور ويكون مفاد قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾: أحلّ الله الزيادة الحاصلة من البيع وحرّم الله الزيادة الحاصلة من الربا، ولا تعرّض للآية إلى البيع كمعاملة، وإنّما تعرّضت إلى خصوص الزيادة.

وهل يلزم مع الاحتمال المزبور الحكم بصحّة المعاملة غير الربويّة

وبطلان المعاملة الربويّة أو لا؟

أقول: إنّ الغرض من دعوى تنظير البيع بالربا في كلامهم هو تسوية الزيادة الربويّة بالزيادة البيعيّة، فأجابهم الله تعالى بأنه إنّما أحلّ الزيادة الحاصلة من البيع غير الربويّ خاصّة دونه. وإذ تقرّر ذلك تعلقت الحلّيّة بأثر المعاملةِ، لا المعاملة بحدّ ذاتها، وهل يلزم من ذلك تحليل المعاملة أيضاً؟

وهنا لابدّ من النظر إلى ما صدر عن البائع والمشتري ممّا يرتبط بحقّهما؛ إذ هل للبائع أن يقول: (أبحت لك التصرّف بالمال): بأن نحتاج إلى إباحة التصرّف - زيادة على عقد البيع - في حلّيّة المال؟ أو يكفي البيع في تحقّق الإباحة، ولا شيء آخر بعده، بأن ينتقل المال إلى ملك المشتري وتكون الإجازة في ا لتصرّف كالإجازة له بالتصرّف في أمواله وممتلكاته؟ مع أنّ من الواضح أنّ عملية البيع والشراء مفادها قطع يد البائع عن المثمن وقطع يد المشتري عن الثمن.

وعليه فقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ الدالّ على حلّيّة الزيادة الحاصلة من البيع لا يعني: أنّ أحد الطرفين أعطى الطرف الآخر إجازة التصرّف، كما قيل في باب المقبوض بالبيع الفاسد، بل إنّما يجري البيع خاصّة دون أن يعطي الإجازة، فليس لدينا هاهنا إجازةٌ مالكيّة بالتصرّف.

وأمّا احتمال أنّ الشارع حينما يقول بحلّيّة التصرّف في الزيادة غير الربويّة فإنّما يحلّلها بصفته وليّاً للأمر، كما يحلّل أحدهم التصرّف في مال آخر وأنّ قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ حكمٌ مستقلّ غير متعلّق بالمعاملة فواضح الفساد؛ لأنّ حلّيّة الزيادة المجعولة من قبل المولى تعالى باعتبار أنّ المال انتقل إلى ملك المشتري، فأحلّه الله تعالى له؛ لصيرورته ملكاً له.

ودعوى أنّ المال ملكٌ له والله تعالى ملّكه له آنذاك غير مفيدة، بل الغرض بيان أنّ المال حلالٌ؛ لأنّه ملكٌ لك بعد إيقاع عقد البيع.

وممّا تقدّم يتبيّن: أنّ قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ دالّ على إنفاذ المعاملات وإمضائها؛ إذ لو كانت فاسدةً فلماذا يتعبّدنا بحلّيّتها أو يحلّها بدون مبرّر، مع منافاة ذلك لحكم العقل والعقلاء؟ ولذا كانت حلّيّة الزيادة غير الربويّة مفادها أنّ المال صار ملكاً للمشتري، فأحلّه الله تعالى، فيكون البيع صحيحاً، ما يترتّب عليه جواز التصرّف في المال.

كما أنّ قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ يدلّ على بطلان البيع الربوي، لا على تحريم أخذ الزيادة فقط؛ لظهور الآية في أنّ الزيادة إنّما حرّمت لبطلان المعاملة نفسها، لا أنّها حرّمت رغم أنف المتعاقدين؛ فإنّ المولى تعالى وإن كان له أن يجعل مالي مالاً لآخر بسببٍ ما، إلاّ أنّ ذلك بحاجة إلى دليلٍ خاصّ في المقام.

فكون المعاملة صحيحة إلاّ أنّ الربح ينبغي إرجاعه بعيدٌ في نظر العقلاء[1].

وعليه فيفهم من الآية: أنّ الربح صار حراماً لأنّ المعاملة بنفسها باطلة.

ومن الواضح: أنّ البائع حينما يبيع صاعاً من حنطة بصاعين منها لا يصدر منه أمران: أحدهما مبادلة صاعٍ بصاعٍ، والآخر تسلم الزيادة، فيمضي الشارع هذه المبادلة ويحرّم تلك الزيادة، ومبادلة الصاع بصاعين وقعت في

---

(١) يظهر أنّ السيّد سلّمه الله لا يجد فرقاً بين مرتبة العقل ومرتبة العقلاء من ناحية، وبين مرتبة العقلاء ومرتبة العرف من ناحية أُخرى، مع أنّ كلّ مرتبة مستقلّة عن الأخرى وذات أحكام وخصوصيّات مستقلّة (المقرّر).

معاملة واحدة، فهي إمّا أن تصحّ وإمّا أن تفسد، لا أنّ المعاملة أُجيزت في بعضها وردّت في بعضها الآخر، وهذا الأمر يدركه العرف والعقلاء كافّة بلا تفاوت بينهم فيه.

حول مطلق الأوامر والنواهي وضعاً وتكليفاً

بناءً على هذا الاحتمال تكون المعاملة الربويّة باطلةً والمعاملة غير الربويّة صحيحةً، وتكون الحلّيّة تكليفيّة حينئذ. إلاّ أنّ ذلك لا يعني الالتزام بأنّ لدينا حلّيّة وحرمة تكليفيّة وحلّيّة وحرمة وضعيّة؛ لجريانها في الأوامر والنواهي خاصّة، إذ قد يستفاد من قسم منها ما يزيد على البعث والدفع، كما أنّ النواهي قد لا يستفاد منها سوى الزجر. فقوله: (صلِّ) أو قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةَ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[1] بمعنى واحد: سواء أكان الأمر متعلّقاً بالطبيعة نفسها أو بأحد شروطها.

أمّا النهي فحينما يتعلّق بالأمر النفسي يفهم العقلاء منه أنّه بنفسه ممنوعٌ، فإذا قال: (لا تشرب الخمر) فهم العقلاء أنّ الخمر بنفسه حرامٌ، وإذا قال: (لا تصلِّ في وبر ما لا يؤكل لحمه) يفهم منه ممنوعيّة الصلاة في ذلك الوبر، ولا يفهم منه حرمة الوبر نفسه، بمعنى: أنّ طبيعة الصلاة التي يراد إقامتها صحيحة لا تقع صحيحةً في وبر ما لا يؤكل لحمه، فمفاد الزجر أنّ الصلاة لا تكون صحيحةً مع الوبر المزبور، ما يكشف عن المانعيّة في المقام.

أمّا لو قال: (صلِّ) أو (أكرم عالماً)، فحيث إنّه معنى نفسي نفهم منه

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

أنّ المطلوب الإكرام نفسه والصلاة نفسها وإيقاعها في الخارج، بخلاف ما لو قال: (صلّ مع السورة)؛ إذ لا يفهم منه إرادته السورة خاصّة، بل الصلاة مع السورة، ما يكشف عن الشرطيّة. ولا يعني ذلك: أنّ الأمر تارةً يستعمل لإفادة الشرطيّة وأُخرى يتعلّق بالوجوب النفسي، والنهي تارة يفيد المانعيّة وأُخرى يدلّ على التحريم، أو للجامع بينها، بل كلّها تستعمل في معانيها اللغويّة المعهودة، ويستفاد غيرها من دلالات أُخرى.

والغرض: أنّ المولى تارة يقول: (الخمر حرام) وأُخرى يقول: (تجوز الصلاة في وبر ما يؤكل لحمه)، فيفهم من الأوّل حرمة الخمر في نفسه ومن الثاني مانعيّة غير المأكول اللحم فيها. وأمّا الماهيّات التي تتّصف بالصحّة والفساد كالبيع فالعقلاء وإن التزموا بتعلّق الحلّيّة بالبيع نفسه، أي: إنّ البيع بنفسه حلال، ويستفاد منه الحلّيّة التكليفيّة، إلاّ أنّه بالملازمة العقليّة أو الملازمة العقلائيّة يستكشف إمضاء الملكيّة وضعاً وإمضاء الأسباب والمسبّبات.

الثاني: أنّ المراد من قولهم: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ التسوية بين البيع المجرّد عن الربا والبيع الربويّ؛ لاستبعاد أن يكون أحدهما حلالاً والآخر حراماً، بل لابدّ من أن يتّصفا بالحلّيّة معاً أو الحرمة كذلك. وإذا كان المراد ذلك كانت دلالة الآية على صحّة وفساد البيع الربويّ وغيره واضحةً؛ حيث لم يكن مقصودهم التفرقة بين الإنشائين أو المبادلتين الاعتباريّتين، ولم تكن الآية في مقام بيان المائز بينهما، بل كانوا يقولون: نحن نبيع ونربح وأنتم تبيعون وتربحون، فما الفارق بين العقدين والربحين، بعد أن لم يكن ميزٌ بينهما بلحاظ الأثر؟ ولِمَ أحلّ الله البيع المجرّد عن الربا وحرّم البيع

الربويّ خاصّة؟

وممّا ذكرنا انقدح: أنّ البيع - سواء أكان بنحو السبب أو المسبّب- حلالٌ بدلالة الآية؛ إذ الغرض منها بيان الحلّيّة والحرمة للأثر بواسطة حلّيّة البيع وحرمته، ما يدلّ على أنّ هذا البيع نافذٌ في نظر الشارع وذاك البيع ليس بنافذ، وأثر الأوّل الحلّيّة وأثر الثاني الحرمة، وسواء أُخذ البيع بنحو السببيّة أو المسبّبيّة كانت الآية دالّةً على نفوذ العقد السببي والعقد المسببي وصحّتهما معاً.

وقد يقال: إنّ المراد من آية حلّ البيع البيع مع الزيادة أو إنشاء المعاملة أو المبادلة نفسها، إلاّ أنّ هذه الاحتمالات غير واردة قطعاً.

وعلى هذا الضوء فليس لدينا في المقام سوى احتمالين مع توفّر القرائن على صحّتهما، فإمّا أن يكون مورد الآية الزيادة الحاصلة من البيع الربويّ وغير الربويّ أو البيع المشتمل على الربا والبيع المجرّد عنه، ويكون النظر فيها إلى الأثر لا إلى عنوان البيع. ومنه يتّضح أصل الدلالة على حلّيّة البيع ونفوذ المعاملة في الآية: سواء قلنا بالحلّيّة أو الحرمة التكليفيّة أوالوضعيّة بالمعنى المختار كما مرّ؛ إذ الحلّيّة أو الحرمة إن كان متعلّقها السبب الناظر إلى الصحّة والفساد كان ظاهرها الإرشاد إلى السببيّة أو المانعيّة ونحوهما.

ثمّ إنّ ما تقدّم يرجع إلى أصل دلالة الآية على صحّة البيع أو فساده بنحو الإيجاز والإجمال.

حول إطلاق آية حلّ البيع

وأمّا ما يرجع إلى إطلاق الآية فلابدّ لتتميم ما يشكّ فيه من الموانع

والقيود أو الأسباب كالمعاطاة مثلاً إلى التمسّك بالإطلاق.

وقد يُتأمّل في إمكان التمسّك بإطلاق الآية المتقدّمة من وجهين:

الأوّل: أن يقال: إنّ الآية ليست في مقام بيان حلّيّة البيع غير الربوي، بل في مقام التسوية بين الموضوعين؛ إذ ليس المراد من تصريحهم بأنّ البيع مثل الربا إلاّ تقرير المساواة بينهما، فحينما أجابت الآية بأن الله إنّما أحلّ البيع وحرّم الربا لم يكن الغرض منها إلاّ ما ذكر، فلا إطلاق لها من هذه الجهة.

الثاني: أن يقال: إنّ الآية مسبوقة ـ قبل نزولها ـ بتشريع الحرمة التي يدلّ عليها قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**﴾[1]، ومعه لا يمكن للآية أن تشرّع الحرمة بعدها؛ لإفادة ما سبقها الزجر عنه، وإلاّ لما كان هناك وجهٌ لتقريع آكلة الربا قبل نزول الآية وإنذارهم بالعقاب.

ويستفاد من الآية: أنّه كان هناك كلامٌ وبحثٌ بين الربويّين وغيرهم في حرمة الربا وحلّيّته، وكانت طائفةٌ تقول بعدم الفرق بين الربا وغيره، فردّت الآية بإثبات الميز بينهما وأنّ الله تعالى حرّم الربا وأحلّ البيع خاصّة بنحو الإخبار. فالآية بصدد بيان أنّهم كيف يدّعون عدم الفرق بينهما، مع أنّ الله تعالى قد أحلّ أحدهما وحرّم الآخر؟! لا بصدد بيان التحريم. وأمّا الحلّيّة والحرمة المتقدّمة فلعلّها كانت من كلام رسول اللهﷺ أو كانت مفاد بعض الآيات نحو: آية التجارة الدالّة على حلّيّة البيع[2] أو قوله تعالى: ﴿**يَا**

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٢) قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ (سورة النساء، الآية: ٢٩)(المقرّر).

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً﴾[1] الدالّة على حرمة الربا.

وبهذا تبيّن: أنّ الآية ليست في مقام جعل الحكم، بل في مقام الإخبار عن واقعة معيّنة ليست في أيدينا، فلابدّ من البحث عنها والنظر في دلالتها؛ لعدم إفادة الآية بنفسها صحّة البيع مطلقاً أو بيان حرمته. وإنّما قد يستفاد منها بنحو الإجمال: أنّ لدينا بيعاً حلالاً وبيعاً حراماً، فلا تعرّض لها إلى الشرائط والموانع، ولابدّ حينئذ من البحث عنها في دليلٍ آخر. وإذ لم تكن الآية في مقام الجعل لم يكن لها إطلاقٌ ليصحّ التمسّك به.

وبعد تقرير هذين الإشكالين على ما يمكن أن يتمسّك به من إطلاقٍ في الآية، يقع الكلام في الجواب عنهما.

ويمكن أن يقال: إنّ القضيّة المذكورة بعد التسليم بكونها إخباراً عن حادثة سابقة، إلاّ أنّ الإخبار لابدّ أن يكون مطابقاً لنفس الأمر والواقع؛ لغرضٍ صونه عن الكذب، ولا إشكال في أنّ إخبارات الله تعالى صادقةٌ ومطابقةٌ لنفس الأمر والواقع. وحينما ذكر الله تعالى بأنهم قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ كان ذلك إخباراً عن قولهم بالمطابقة، لا أنهم قالوا: إنّ البيع الكذائي مثل الربا؛ إذ لابدّ أن تتحدّث الآية عمّا يطابق قولهم لتصان عن الكذب، وعليه فالبيع بطبيعته كالربا - حسب زعمهم-؛ إذ لو أرادوا خصوصيّةً فيه لذكرتها الآية، وإلاّ لكان كذباً.

كما أنّ الله تعالى حينما أحلّ البيع إنّما أحلّ موضوع كلامهم نفسه منه، وحينما يحرّم الربا إنّما يحرّم موضوع كلامهم نفسه منه أيضاً، فالآية

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٣٠.

أخبرت عن عدم صحّة مقالتهم، وقد أحلّ الله البيع الذي قالوا: إنّه مثل الربا، وحرّم الربا الذي قالوا: إنّه مثل البيع، فنستكشف من الآية أنّ مطلق البيع حلال؛ لأنّهم ادّعوا أنّ مطلق البيع مثل الربا؛ بدليل صدق إخباره تعالى عن ذلك، فقالت الآية: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ لتشير بذلك إلى موضوع كلامهم نفسه. وعليه فالآية وإن كانت إخباراً، إلاّ أنّه يمكن التمسّك بإطلاقها.

والغرض: أنّ الآية بصدد الحكاية عن قول من قال بأنّ البيع مثل الربا، وتقرير دعواهم؛ إذ لو أفادوا بأنّ نحواً من الربا كالبيع أو أنّ قسماً من البيع مثل الربا، لما صحّ للمتكلّم أن ينقل عنهم بالقول: إنّما البيع مثل الربا. وحيث كان بخلاف الواقع، فيكون كلامهم مطلقاً من هذه الجهة، كما أنّنا وإن سلّمنا بأنّ قوله تعالى: ﴿وأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ إخبارٌ عن حرمة سابقة، إلاّ أنّ الإخبار المذكور ناظرٌ إلى ما هو موضوع كلامهم، لا أنّ الحكم واردٌ على موضوع آخر.

وبعبارة أُخرى: ليس لدينا هنا إخباران: إخبارٌ عن أنّ البيع مثل الربا وإخبارٌ عن أنّ الله أحلّ البيع وحرّم الربا، والآية وإن لم تكن في مقام الجعل، إلاّ أنّنا نفهم كون الإخبار ناظراً إلى مفاد كلامهم، فلو كان في موضوع كلامهم إطلاقٌ كانت الآية مطلقةً أيضاً. ومن هنا كانت الحلّيّة واردةً على مطلق البيع والحرمة واردةً على مطلق الربا.

حول دعوى الإطلاق في الآية والجواب عنها

وقد يقال في الجواب عن هذه الشبهة: إنّه لا يمكن أن يستفاد من قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ كون مطلق البيع حلالاً؛

لوضوح أنّ أقساماً أخرى من البيع غير الربويّ حرام في الإسلام: كبيع المنابذة وبيع الغرر، ومعه كيف يخرج الإخبار عن الكذب؟ إلاّ أن يقال بعدم حرمتها، وهو خلاف ما هو ثابتٌ شرعاً، أو يقال: إنّ الآية تخبر عن حلّيّة البيع في الجملة لا بالجملة، ما يضرّ في التمسّك بإطلاق الكلام.

ويمكن التأمّل في الجواب المزبور من وجهين:

الأوّل: أنّ التحليل والتحريم اللذين أخبرت الآية عنهما وقعا قبل تحريم سائر أقسام البيع الأُخرى وتحليل أنحاء الربا؛ فإنّ الأحكام إنّما وردت بالتدريج، والمنابذة وإن كانت حراماً في الإسلام، إلاّ أنّ تحريمها لعلّه كان متأخّراً عن تحريم الربا، فكان تحريم الربا مقدّماً على تحريمها.

والغرض: أنّ إخبار الآية وإن كان بنحو الإطلاق، إلاّ أنّ المقصود أنّه في الخارج لم يكن غير هذين القسمين: بيعٍ ربويّ باطلٍ وبيعٍ لا ربويّ صحيحٍ بكافّة أقسامه. ولصون كلام المولى عن مخالفة الواقع نستكشف أنّ تحريم غيره صدر بعد ذلك.

الثاني: أن يقال: إنّ قوله: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ حكمٌ قانوني لا حكمٌ فعلي، ولا يلزم معه أن تكون كافّة خصوصيّاته مأخوذةً فيه؛ لوضوح إمكان جعل الأحكام بالنحو القانوني، كما في سائر الأحكام القانونيّة العقلائيّة؛ إذ تجعل أوّلاً بنحو الإطلاق أو العموم، ثمّ يتمّ ذكر القيود والشرائط لها فيما بعد، لا أنّ القيود والموانع والأجزاء تُذكر من أوّل الأمر.

كما أنّه لوحظ في الشريعة الإسلامية أنّ الأحكام صدرت بنحو الإطلاق والعموم أوّلا، ثمّ وردت المقيّدات والمخصّصات لها بنحوٍ

تدريجي، وصار الحكم فعلياً حينئذ. ومثال ذلك إطلاق ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] ثمّ تقييد وجوب الحجّ بقيود ما وشرائط وخصوصيّات معهودة.

وعليه فيمكن أن يكون الحكم بحلّيّة البيع وحرمة الربا حكماً قانونيّاً كما مرّ، ثمّ وردت عليه جملة من المقيّدات والمخصّصات، لا أنّ الحكم كان من أوّل الأمر مقيّداً. نعم ، الإرادة الجدّيّة كانت كذلك، إلاّ أنّ الجعل كان مطلقاً، ولذا خرج عن الحرمة بعض أفراد الربا كالربا بين الزوج وزوجته وعن حلّيّة أفراد البيع بيع المنابذة وبيع الملامسة.

ومن الواضح أنّه يمكن الإخبار عن الحكم القانوني بنحو الإطلاق كما جعله الشارع من دون التعرّض إلى قيوده، مع صدق الإخبار بذلك أيضاً بلا كلام. نعم، إذا أُريد الإخبار عن الحكم الفعلي الذي يجب العمل على طبقه، فلابدّ حينئذ من ذكر الحكم القانوني مع سائر مقيّداته ومخصّصاته. وحيث كان الحكم في الآية حكماً قانونيّاً، كان التحليل والتحريم قانونيّاً، فلا يلازم ذكر قيوده وشرائطه، مع صدق الإخبار به أيضاً.

إلاّ أنّه قد يشكل على ما أُفيد سابقاً من أنّ الآية ليست في مقام البيان؛ لأنّها في مقام بيان المساواة بين البيع الربويّ وغيره، ومعه لا يمكن التمسّك بإطلاقها، وقد يقال حينئذ بورود الإشكال المذكور على جوابنا المتقدّم أيضاً؛ لأن قولهم: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ ليس في مقام بيان حلّيّة العقود بالصيغة أو المعاطاة، بل بصدد تقرير عدم الفرق بينهما إجمالاً، وأنّ الإخبار عن الحلّيّة وإن كان صحيحاً وصادقاً، إلاّ أنّه إخبار عن قولٍ مهملٍ لا عن

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

قولٍ مطلق.

وبيان ذلك: أنّهم لو قالوا: البيع حلالٌ -مع إقرار الشارع لذلك- لقيل: إنّ إطلاق كلامهم كافٍ، مع أنّ كلامهم مجملٌ من هذه الجهة، وليس المقصود منه سوى بيان عدم الفرق والميز بينهما، كما كانت الآية بصدد تقرير عدم التفرقة والتسوية أيضاً، لا في مقام بيان أنّ الربا حرامٌ مطلقاً والبيع حرامٌ كذلك.

وفي ضوء ما تقدّم لا يتمّ بياننا الذي به صحّحنا إطلاق الآية؛ فإنّ الاستدلال بها لا يفيد حينئذ؛ لأنّ قولهم: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ مجملٌ ومهملٌ، والحكم في الآية ناظرٌ إلى الموضوع نفسه، فيكون مجملاً ومهملاً أيضاً.

نعم، قد يقال: إنّ الآية في مقام البيان بتقريب: أنّ المتكلّم حينما يريد أن يدفع كلامهم في أنّ البيع مثل الربا تارةً يكون كلامه ناظراً إلى المساواة بينهما في مقابل عدم المساواة، ليقول بعد ذلك بأنّ الله أحلّ البيع وحرّم الربا، فيكون كلامه وارداً على الموضوع نفسه، وأُخرى يذكر المساواة بينهما بنحوٍ عابرٍ، فيكون غرضه من بيان الموضوعين إفادة أنّ المساواة غير صحيحة، فيكون قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ بيان حكم الموضوعين، ولازم ذلك عدم المساواة بينهما، لا أنّ الكلام سيق لبيان عدم المساواة خاصّة.

وإذ تقرّر ذلك أمكن التمسّك بإطلاق الآية؛ إذ تكون الآية معه في مقام بيان حكم الموضوعين لغرض الانتقال منه إلى ذكر مطلبٍ آخر، لا أنّها في مقام بيان عدم المساواة بين البيع والربا ابتداءً، ومعه يمكن التمسّك بإطلاق الآية.

وقد يُقال أيضاً: إنّ المتكلّم إن أراد بيان فساد قول القائل: (إنّما البيع

مثل الربا) وكان البيع المحرّم في الشريعة على نحوين: البيع الربويّ والبيع الغرري غير الربويّ - أي: إنّ للبيع أقساماً ثلاثة في واقع الأمر هي: البيع الربوي، والبيع الغرري، والبيع المجرّد عنهما، وأنّ الأوّلين باطلان والثالث جائزٌ وصحيحٌ- لم يصحّ الجواب عنه بما تقدّم؛ لتوفّر نحوٍ محرّمٍ آخر من البيع كالربا، فلابدّ أن يقع قباله البيع الجائز لا مطلق البيع، فلو قال: (بعض البيع حلال)، لم يكن هناك فرقٌ بينه وبين الربا؛ لأنّ بعض أقسام الربا جائزةٌ أيضاً. ويُستفاد من ذلك أنّ لدينا قسمين: بيعاً ربويّاً وبيعاً غير ربويّ، ولذا ورد العنوان بنحو الإطلاق في الآية ليكون ردّاً على مقالتهم، وإلاّ لم يصحّ كذلك، ومعه يمكن التمسّك بالإطلاق بما مرّ.

بسط الكلام وتحقيق المقال

والتحقيق: أنّه يشكل التمسّك بإطلاق الآية بما ذكر، وإنّ تمسّك به بعض الأساطين، فلابدّ من البحث عن جوابٍ آخر.

ثمّ إنّه يمكن تلخيص ما تقدّم من الإشكالين بما يلي:

الأوّل: أنّ الآية في مقام بيان عدم المساواة بين البيعين، وأجبنا عنه بوجهين:

أحدهما: أن يقال - بعد بيان عدم المساواة بين الأمرين-: إنّ الله أحلّ البيع وحرّم الربا.

وثانيهما: أنّ الآية أفادت الحكم للموضوعين، لينتقل منه إلى لازمه، أي: وجود الميز بين النحوين من البيع. وظاهر الآية هو الثاني.

والثاني: أن يقال: إنّه بعد الفراغ عن كون قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ في مقام البيان من كلا الجهتين لابدّ من ملاحظة: أنّها

في مقام بيان أيّ أمر. وهذا لا يخلو من إحدى صورتين:

الأولى: أن تكون بصدد تقرير عدم المساواة.

والثانية: أن تكون بصدد إفادة كلا الحكمين، أي: عدم المساواة والحكم بالحلّيّة.

وينبغي هاهنا الإشارة إلى نكتة هامّة والتأمّل فيها بدقّة وهي: أنّ الآية في مقام بيان حلّيّة البيع دون الربا، أو في مقام بيان حكم الربا دون البيع؟

والظاهر - كما هو مفاد مقالة أهل الربا-: أنّ الاختلاف في حرمة الربا، لا في حلّيّة البيع؛ إذ لا خلاف في حلّيّة البيع عند المتعاملين بالربا فضلاً عن غيرهم، وإنّما وقع الكلام في حرمة البيع الربويّ الذي يرى الربويّون حلّيّته وغيرهم حرمته.

وإذ قد تحرّر محل النزاع بين الطرفين اتّضح: أنّ الخلاف لا يعود إلى كلا الأمرين، ولا إلى خصوص البيع، وإنّما متعلّقه الربا؛ لأنّهم لم يقولوا: لِمَ كان البيع حلالاً؟ بل قالوا: لِمَ كان الربا حراماً؟ ومعه يصحّ أن نقول- بعد غضّ النظر عن الإشكالات المتقدّمة وافتراض ورود الآية في مقام بيان الحكم- أنّ الآية ناظرةٌ إلى تقرير حرمة الربا خاصّة، لا إلى إفادة حلّيّة البيع؛ لعدم الخلاف في البيع دون الربا، مع أنّنا بحاجة إلى ظهور الآية في الإطلاق من جهة حلّيّة البيع، ولا بيان لها من هذه الجهة؛ لأنّ موردها تقرير حرمة الربا، وقد انساق الكلام فيها إلى بيان حلّيّة البيع.

ولمّا كانت القضيّة إخباريّةً ولم تكن بصدد بيان الحكم ليتمسّك بإطلاقها، فهل يمكن التفصّي عن هذا الإشكال بأن يقال: إنّها في مقام الإنشاء لا الإخبار؟

وبيان ذلك: أنّ قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ الْمَسِّ﴾ ليس قضيّةً خارجيّةً تشير إلى طائفة معيّنة، بل هي قضيّةٌ حقيقيّةٌ تفيد أنّ كلّ من يأكل الربا لا يقوم إلاّ كما يقوم الممسوس من الشيطان، ولابدّ حينئذ من البحث عن مفاد قولهم: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾: هل الجزاء الواقعي عليه من القيام كقيام الذي يتخبّطه الشيطان من المسّ يترتّب على قولهم ذلك أو يختصّ ذلك بأكل الربا دون القول المذكور، أو يشمل الأمرين معاً؟

والغرض: أنّه تارةً يُقال: إنّ الجزاء المذكور في الآية جزاء كلّ من يأكل الربا، وأُخرى يُقال: إنّه ليس جزاء مطلق آكل الربا، بل يختصّ بمن قال: إنّما البيع مثل الربا، بلا فرق بين آكل الربا وغيره، وثالثة يُقال: إنّه جزاء الآكل للربا القائل بتلك المقالة الباطلة، أي: المرابي الذي يزعم أنّ البيع مثل الربا.

كما يحتمل أن يكون قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ بلسان الحال لا المقال أو من باب الاتّفاق؛ إذ لا غرض للمرابي إلاّ تحصيل المنفعة، فلا نظر له إلى الحلّيّة والحرمة بحال، ومعه فهو لا يفرّق بين البيع والربا، و كلّ من كان كذلك فكأنّه يقول: إنّما البيع مثل الربا.

وإذ قد تقرّر ذلك نقول: إنّ قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ الْمَسِّ﴾ ليس قضيّةً خارجيّةً، بل مفادها قضيّةٌ حقيقيّةٌ صادقةٌ منذ زمان نزول الآية إلى قيام الساعة، وهو أنّ من ارتكب هذه المعصية الكبيرة نال تلك العقوبة في الدنيا أو في الآخرة كنايةً أو حقيقةً. ولذا كان لسان حال كلّ من يأكل الربا هو: إنّما البيع مثل الربا، لا أنّهم نطقوا بذلك وصرّحوا به في كلامهم. ومن الواضح أن لا كلام لنا مع المرابين غير المسلمين ممّن يلتزم بحلّيّة الربا،

ويرى أنّه من إفراد البيوع المحلّلة، بخلاف المسلمين الذين يأخذون الربا بصفته مالاً حراماً وأكلاً بالباطل، وقلّما يتّفق أنّ هناك شخصاً مسلماً يأخذ الربا بصفته مالاً حلالاً كغيره من البيوع المحلّلة.

وفي ضوء ما تقدّم من القرائن قد يقال: إنّ الحكم المستفاد من الآية ناظرٌ إلى المرابي الذي لا يفرّق بين الربا والبيع في المعاملة، فكان لسان حاله: إنّما البيع مثل الربا. ومعه يمكن أن ندّعي: أنّ الآية ليست بصدد تعيين الحكم إجمالاً ليقال بعدم تماميّة حجّيّتها، بل مفادها قضيّةٌ حقيقيّةٌ اشتملت على جزاء؛ توطئةً لأهمّيّة الحكم وخطورته.

والحاصل: أنّ الآية ذكرت أوّلاً الجزاء ثمّ أفادت الحكم، فيستفاد منها إنشاء الحلّيّة والحرمة وتقرير العقاب لمن خالف الحكم المذكور فيها، ومعه يكون قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ دالاً على حكم إنشائي. فهل يمكن التأمّل في ذلك وتتميمه؟

والحقّ: أنّ ما أُفيد من تقريب غير مفيد، وأنّ قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ إخبارٌ لا إنشاءٌ، فلو لم يكن في المقام غير الآية المتقدّمة أشكل التمسّك بإطلاقها لبيان سائر الشروط والخصوصيّات.

الثالث: آية التجارة

وأُستدلّ أيضاً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُم﴾[1][2].

---

(١) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(٢) جامع المقاصد ٤: ٥٨ المقصد الثاني: في البيع، والمكاسب ٣: ٥٤، الكلام في المعاطاة.

وسيأتي في محلّه التعرّض إلى الاحتمالات المتصوّرة في الآية. وإنّما المهمّ هنا دلالتها أو عدم دلالتها على صحّة المعاملات، ليتمّ بعدئذٍ البحث في إمكان التمسّك بإطلاقها.

ويحتمل أن يكون اسم كان في الآية الضمير العائد على الأموال، والتقدير: إلاّ أن تكون الأموال أموال تجارةٍ عن تراضٍ منكم، فحذف الخبر وحلّ المضاف اليه (لفظ التجارة) محلّه، فيدور الكلام في الآية عن الأموال خاصّة.

ثمّ إنّ في قوله تعالى: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ احتمالات:

منها: أن يكون ناظراً إلى الأسباب والوسائل التي يهيّئ بها الفرد الأموال والمكاسب؛ إذ قد تحصل المنافع والمكاسب بالحقّ كما قد تكتسب بالباطل، والآية تنهى عن أكل الأموال التي يتمّ اكتسابها بالباطل كالربا وبيع الغرر ونحوهما، إلاّ أن تكون تجارةً عن تراضٍ منكم؛ إذ معه لا بأس بالمنافع والمكاسب الحاصلة.

إذن الآية بيّنت أمرين:

الأوّل: أنّ الأموال الحاصلة من الأسباب الباطلة في نظر العقلاء أو الشارع – كما سيأتي الحديث عنه – حرامٌ، ويستفاد من ذلك أنّ الأسباب الباطلة لا تفيد الملكيّة، لا أنّ الأسباب المذكورة توجب الملكيّة، إلاّ أنّ الله تعالى حرم الأموال الحاصلة بواسطتها. وعليه فلا نفهم من التحريم حكماً استقلاليّاً بعد تأثير الأسباب، بل نفهم أنّ الأسباب الباطلة لا أثر لها عند الشارع.

الثاني: أنّ الأموال الحاصلة من التجارة عن تراضٍ حلالٌ، ومعه كانت

لهذه التجارة وأموالها أثرٌ عند الشارع، لا أنّ الحكم بجواز أكل المال حكمٌ مستقلٌ مع بقائه على ملكيّة الغير، أو أنّه إباحةٌ شرعيّة من دون دخل للتجارة فيه، أو أنّه إباحةٌ مالكيّة حاصلةٌ من التجارة ، مع أنّها غير معقولة؛ لأنّ البائع إنّما يقصد البيع لا الإباحة خاصّة.

فليس المراد من الآية بيان جواز أكل المال حينئذ من قبل المالك، أو من قبل الشارع استقلالاً، بل المقصود أنّ التجارة ذات أثر، كما لو قال: هذا المال لكم فكلوه، وذاك المال ليس لكم فلا تأكلوه. وبهذا البيان دلّت الآية على صحّة التجارة كما سبق تقريره في الآية الأُولى، وأنّ البيع والتجارة عن تراض صحيحٌ وجائزٌ، وأنّ الأسباب الأُخرى غير صحيحة ومحرّمة: إمّا لأنّها أسبابٌ باطلةٌ شرعاً وإمّا لأنّها باطلةٌ عرفاً.

ثمّ لا شكّ أنّ هذا التحليل أو التحريم ليس حكماً مستقلاً ابتدائيّاً مقارناً للتجارة، بل يفهم العقلاء أنّ التجارة ذات أثر شرعاً، لا بنحو الحلّيّة المالكيّة؛ لبطلانها بهذا المعنى؛ إذ في ظرف كونه غير مالك لا يمكن الإنشاء الجدّي بالتحليل، وليس هو إلاّ تحليلاً بتبع تأثير السبب واعتبار ذلك ملكه، ومعه يكون السبب نافذاً في نظر الشارع وموجباً للملكيّة بنحو الإجمال.

هذا كلّه على قراءة النصب وإرجاع اسم كان إلى الأموال، فتكون التجارة سادّة مسدّ الخبر، ويكون الخبر الأموال تقديراً.

في بيان سعة مدلول الآية والاحتمالات الواردة فيها

إلاّ أنّه ينبغي الآن أن ننظر إلى الآية من منظار آخر لنلاحظ سعة مدلولها ونتأمّل في الاستثناء الوارد في قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً

عَنْ تَرَاضٍ﴾ وكونه متّصلاً أو منقطعاً. والظاهر أنّ الاستثناء هنا منقطعٌ، والمراد: إلاّ التجارة الناشئة عن التراضي، وكأنّه قرّر كبرى مستقلّة، بخلاف ما إذا كان الاستثناء متّصلاً.

ثمّ إنّنا إذا رجعنا إلى العرف نسأل: هل يفهم العرف من التقييد بالباطل عليّة ذلك للحرمة، وأنّ النهي فيها نهيٌ عن تحصيل المال بغير التجارة؛ لبطلانه، أو لا؟

ويُلاحظ: أنّ السبب الذي يفهمه العقلاء موضوعاً وعلّة للحرمة هو البطلان، لا المال ولا الأكل، كما يفهم العقلاء من التعليل كونه علّةً للحرمة. ولا يجوز استثناء التجارة من البطلان، بمعنى: أنّها باطلةٌ، إلاّ أنّه لا بأس بها، بل يفهم العرف أنّ الله تعالى جعل الباطل في قبال غير الباطل، والتجارة ليست بباطلٍ، لا أنّها مستثناةٌ من الباطل، وكأنّه قال: لا تأكلوا أموالكم بأسبابٍ أُخر غير التجارة؛ لأنّها أسبابٌ باطلةٌ، وكلوا أموالكم من التجارة؛ لأنّها من الحلال، ومعه يكون البطلان تمام العلّة والموضوع للحكم، ولا دخل للأسباب في ذلك، وإنّما كانت حراماً لأنّها باطلةٌ، فلا يعقل حينئذ استثناء التجارة من الباطل؛ لفهم العرف من الآية أنّ التجارة حقٌّ جائزٌ.

والحاصل: أنّ علّة البطلان ما تقدّم: سواء أكان قيداً أو لم يكن، وسواء أكان الاستثناء متّصلاً أو منفصلاً؛ لأنّنا نفهم أنّه تمام الموضوع والعلّة للحكم، وفي مقابله كانت علّة حلّيّة التجارة كونها حقّاً وأكل مالها بالحقّ.

وبهذا يمكن لنا أن نتمسّك بالتعليل المزبور لتوسعة الحكم فنقول: إنّ كافّة الأسباب التي يعدّ أكل مالها حقّاً في نظر العقلاء: كالبيع والصلح

والمضاربة والمساقاة ونحوها تقع مورد رضا الشارع وإقراره؛ لأنّها من مصاديق الحقّ عند الشارع، كما أنّ كلّ سببٍ باطلٍ عند العقلاء يكون من مصاديق الباطل في نظر الشارع.

بل لابدّ من الالتزام بسعة مدلول الآية لتشمل ما عدا الأموال أيضاً، والسرّ في ذلك أنّ الشارع ألغى السببيّة الباطلة بتمام مصاديقها وأنفذ السببيّة الحقّة كذلك. ففي باب الفروج مثلاً يكون كلّ سبب باطلٍ عند العقلاء باطلاً لا أثر له في نظر الشارع؛ لأنّه أفاد: ﴿إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ وإن كان ذلك بعيداً عن الأذهان.

وكما أنّ قوله: (لا تشرب الخمر المسكر) يفيد علّيّة الإسكار - بمعنى: لأنّه مسكرٌ- فيوسّع الحكم ليشمل كلّ مسكرٍ، فكذلك يكون قوله: (لأنّه باطل) شاملاً لكلّ ما هو باطل، وقوله: (لأنّه حقّ) شاملاً لكلّ سبب حقّ. ويستفاد من الآية أنّ الشارع ألغى كافّة الأسباب الباطلة وأمضى جميع الأسباب الحقّة، لتعمّ - فضلاً عن التجارة والبيع - الإيقاعات، بل كلّ ما له مساسٌ بالأموال ـ على نحو الاحتمال ـ كالحيازة والصيد ونحوهما من الأسباب العقلائيّة.

ثمّ إنّه مع غضّ النظر عن التعليل المتقدّم ، وإفادة خصوص البيع من التجارة، يمكن لنا أن نقول: إنّ المقصود من التجارة في الآية وإن كان البيع، إلاّ أنّه لا خصوصيّة فيه، بل لأنّه السبب الشائع في تحصيل المال. والوجه في ذلك أنّ العقلاء لا يفهمون خصوصيّة مّا للبيع، ليكون غيره من الأسباب كافّة باطلاً .

وإن شئت قلت: إنّ احتمال كون المراد من التجارة خصوص البيع

وإن لم يكن معتبراً، إلاّ أنّه على تقديره يلغي العقلاء تلك الخصوصيّة. وهو نظير ما إذا قال زرارة في رواية: (يسقطُ على ثوبي دم الرعاف ...)؛ إذ يلغي العرف خصوصيّة كلّ من الثوب والرعاف وشخص زرارة، ويفهم منه شمول الحكم للدم بما هو هو. ونحوه الرواية الواردة في رجلٍ شكّ بين الثلاث والأربع؛ إذ يرى العرف أنّ الحكم ناظرٌ إلى الشكّ بينهما، لا إلى الرجل بخصوصه، وإنّما ذكر الرجل موضوعاً للحكم بلا اختصاصٍ به.

كما أنّنا في الآية مورد البحث نفهم أنّ ذكر البيع لا لأجل خصوصيّة فيه، بل لأنّه الفرد الغالب مثلاً، ويمكن مع إلغاء الخصوصيّة تعميم الحكم لسائر المعاملات، ومعه تدلّ الآية على تصحيح البيع وغيره من العقود: كالصلح والإجارة والمزارعة والمساقاة وسائر أقسام الكسب والتجارة.

فهذا أحد الاحتمالات في المقام. ثمّ إنّ في الآية احتمالات أُخرى متعدّدة:

منها: قراءة النصب بأن يكون اسمها هو التجارة بتقدير: إلاّ أن تكون التجارةُ تجارةً عن تراض.

ومنها: أن يكون كلّ من الاسم والخبر هو الأموال بتقدير: إلاّ أن تكون الأموالُ أموالَ تجارةٍ عن تراض.

ومنها: أن يكون اسمها الأموال وخبرها التجارة بتقدير: إلاّ أن تكون الأموالُ تجارةً عن تراض.

ومنها: قرائة الرفع بتقدير : إلاّ أن تكونَ تجارةٌ ،على تقدير أنّ (تكون) تامة لا ناقصة و(تجارةٌ)فاعل لـ(تكون) التامّة.

وعلى كلٍ من الاحتمالات المتقدّمة يتمّ المدّعى، غايته أنّ في

الاحتمالين الأوّلين على قراءة النصب يحتاج إلى التقدير، بخلاف الاحتمال الثالث؛ فإنّه يفتقر إلى الادّعاء أيضاً، أي: إنّ الأموال حيث كانت يُتاجر بها يدّعى أنّها بنفسها تجارةٌ مجازاً، فقيل: إلاّ أن تكون الأموالُ تجارةً.

كما أنّه يتمّ المطلوب: سواء أكان الاستثناء متّصلاً أم منقطعاً، وما قيل - من: أنّ الاستثناء المنقطع خلاف الأساليب البلاغيّة[1]، لا اعتبار به - بل قد يكون موافقاً للبلاغة والحكمة، كما في قوله ﷺ: «**أنا أفصح العرب بيد أنّي من قريش**»[2]؛ إذ كان الاستثناء المنقطع فيه مطابقاً للبلاغة. ونحوه قوله تعالى: ﴿إلاَّ قِيلاً سَلاَمًا سَلاَمًا﴾[3]؛ حيث أضاف الاستثناء المنقطع إلى الآية جمالاً وحسناً وبلاغةً، إلاّ أن نتكلّف بدفع الاستثناء المنقطع عن كلام الحكيم.

فظاهر الاستثناء في الآية الانقطاع لا الاتّصال، وإلاّ لزم أن نقول: إنّ المراد منها: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاّ أن تكون تجارةً عن تراض؛ لأنّ ما عدا التجارة باطلٌ، وهذا خلاف الظاهر.

ثمّ إنّ الالتزام بالاستثناء المنقطع في الآية أنسب للتمسّك بإطلاقها؛ إذ على القول بالاستثناء المتّصل قد يشكل بأنّ الآية في مقام بيان حكم المستثنى منه، أي: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، لا في مقام بيان المستثنى وإن أفادته بالذكر، إلاّ أنّ هذا الإشكال لا يرد في الاستثناء

---

(١) أنظر: حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ١٢٦- ١٢٧، في شروط المتعاقدين.

(٢) مستدرك سفينة البحار ٨: ٢٠٣، باب فصاحة رسول الله وبلاغته، الفائق في غريب الحديث ١: ٩، وكشف الخفاء ١: ٢٠١.

(٣) سورة الواقعة، الآية: ٢٦.

المنقطع؛ لأنّه تأسيسٌ لكلامٍ جديد.

كما أنّ الاستثناء المتّصل يمكن أن يكون ثانويّاً هامشيّاً بخلاف الاستثناء المنقطع، ومعه كان أنسب لجريان الإطلاق في الآية، خصوصاً مع التقييد بالتراضي؛ إذ يُفهم منه أنّ الآية في مقام البيان من ناحية حكم البيع.

وعلى هذا الضوء أمكن الاستدلال بالآية على سائر أنحاء التجارة.

حول المراد من الباطل في آية التجارة

نعم، يرد هاهنا إشكال حاصله: أنّ الرواية الواردة عن أبي جعفر عليه السلام أفادت أنّ الربا من أكل المال بالباطل[1]، مع أنّه تجارةٌ في نظر العقلاء، فلولا نهي الشارع عنه لكان شائعاً ورائجاً بين المسلمين وغيرهم، ومعه يكون المراد من الحقّ والباطل في الآية هو الحقّ الشرعي والباطل الشرعي.

ويُلاحظ: أنّ الآية بتمام ألفاظها: كالأموال والتجارة والأكل والباطل لها مدلولٌ عرفي مفهومٌ عند العقلاء، فإن ورد في رواية أنّ من جملة الباطل البيع الربويّ - مع أنّه ليس بباطلٍ في نظر العقلاء - نفهم أنّ الباطل الذي ينطبق على هذا الفرد لا يكون إلاّ باطلاً شرعيّاً، لا باطلاً عقلائيّاً وعرفيّاً؛ لعدم انطباق الباطل على الحقّ.

وإذا كان الباطل باطلاً شرعيّاً كان ما بازائه من التجارة حقّاً شرعيّاً، والمراد: لا تأكلوا أموالكم بالأسباب الباطلة شرعاً إلاّ أن تكون الأسباب شرعيّةً. ومعه قد يقال بأنّه لا يمكن حينئذ الاستدلال بالآية على المطلوب؛ إذ مع الشكّ في شيء أنّه باطلٌ شرعاً أو حقٌّ كذلك نحتمل دخوله فيما ليس

---

(١) راجع مجمع البيان٣: ٦٨، تفسير سورة النساء.

بحقّ شرعاً.

والشكّ في اعتبار قيد ما يرجع إلى أنّه داخلٌ في المستثنى أو المستثنى منه، ولذا لا يمكن التمسّك بالآية للاستدلال على دخوله في المستثنى وإفادة المطلوب، فيدور الحال بين أمرين: إمّا أن يقال: إنّ الحقّ والباطل وأمثالهما اصطلاحات خاصّة بالشارع المقدّس، ولابدّ من البحث بمقدار هذا الاصطلاح، وحيث إنّنا لم نطلّع عليه حتّى زمان مولانا أبي جعفر عليه السلام علمنا من قوله: (الربا من الباطل) أنّ مراده الباطل في نظر الشارع.

وإمّا أن يقال: إنّ هاهنا تخصيصاً حكميّاً لا تخصيصاً موضوعيّاً، مع أنّه لايستفاد من الرواية - بحسب الظاهر - التخصيص الموضوعي.

فإننا إمّا أن نقول: إنّ الربا من الباطل حكماً بمعنى: أنّه لايحصل به النقل والانتقال، ومعه يمكن الاحتفاظ بظهور الآية، وإمّا أن نقول: إنّه من الباطل موضوعاً؛ إذ لا يمكن حينئذ التمسّك بظهور الآية.

والأرجح الاحتفاظ بالظهور والقول بأنّ الربا هنا منزّلٌ منزلة الباطل، لا سيّما إن كان الربا حقّاً في نظر العقلاء. أمّا لو كان باطلاً عندهم فلا إشكال في البين، إلاّ أنّ التحقيق أنّ الربا من الأسباب الحقّة في نظر العقلاء.

وعلى كلّ حال لا يمكن حينئذ رفع اليد عن الظهور العرفي للآية، وأمّا الرواية الواردة عن مولانا أبي جعفر عليه السلام: (الربا من الباطل) فيمكن حملها على أنّه مثله حكماً، أي: من جهة الحرمة، لا أنّ المراد توسعة الموضوع؛ إذ لا يستفاد منها ذلك.

وسيأتي البحث مفصّلاً في باب لزوم المعاطاة عن هذه الآية والآية السابقة؛ لإمكان الاستدلال بهما على المعاطاة؛ بملاك أنّها القدر المتيقّن منهما.

الرابع: آية الوفاء بالعقود

من جملة الآيات التي أُستدلّ بها قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[١][٢]؛ وإذ قد يتوهّم أنّ المعاطاة ليست من العقود؛ لأنّ العقد هو العهد المؤكّد، ولا يحصل هذا المعنى إلاّ باللفظ، ومعه تخرج المعاطاة عنها، فلابدّ من بيان ما هو المراد من العقد والعهد في اللغة والعرف، والبحث في اتّحاد معناهما أو اختلافه.

فنقول: أمّا العقد فالظاهر أنّه مأخوذ من عقد الحبل، فاستعير هذا المعنى وأُطلق على العقد؛ إذ يدّعى أنّ المعاملة التي ينتفع بها المرء مالاً بمنزلة الحبل، وتبادل الإضافتين الحاصل بالبيع أو التجارة بين طرفين موجبٌ لحصول العقدة بينهما.

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿**أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**﴾[٣]؛ حيث عبّر هنا بالعقدة، وهي ما يتّصل الحبل بها، ونحوه قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ**﴾[٤].

كما يُحتمل أن يكون العقد بمعنى: عقد العسل أو اللبن أي: غلظ[٥]، حيث يُدّعى مجازاً أنّ الأمر المعقول كالأمر المحسوس،فكما أنّ الأمر

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٢.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ١٤٠، كتاب المتاجر، المقصد الثاني، وحاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ١: ٧٧، الكلام في المعاطاة.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٣٧.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٣٥.

(٥) تاج العروس ٢: ٤٢٨.

المحسوس يغلظ ويشتدّ فكذلك الأمر المعنوي، بمعنى: اشتماله على شدّة وإحكام كشدّة العسل وإحكامه، فاستعاروا له اللفظ المذكور وأُدّعي أنّه مصداقٌ للفرد المحسوس.

بل يُحتمل أيضاً أن يكون العقد مشتقّاً من عقد القلادة[1]، بأن يدّعى مجازاً أنّ العقد كالقلادة في رقاب الطرفين، فيكون المراد من قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ الوفاء بالقلائد التي في أعناقكم.

ثمّ إنّ الاحتمالات الثلاثة المذكورة من باب الاستعارة والمجاز، وقد ذهب صاحب «الكشّاف»[2] و«مجمع البيان»[3] و«مجمع البحرين»[4] إلى الأوّل، أي: كونه مأخوذاً من عقد الحبل، وهو الأوفق بالذوق.

وأمّا العهد فهو عبارة عن جعل الشيء في الذمّة، وعاهدت الله بمعنى: جعلت شيئاً في ذمّتي وعهدتي له تعالى، وتعاهدت طائفتان أي: جعل كلّ منهما شيئاً في عهدته تجاه الآخر. واعتبار المعاهدة كاعتبار النذر، فللّه عليّ كذا بمعنى: جعلت في ذمّتي كذا، ولله على الناس حجّ البيت عبارةٌ عن اعتبار الحجّ في الذّمة. وعليه فالعهد هو الإقرار في الذمّة، والمائز بينه وبين العقد هو أنّ العقد ربطٌ اعتباري شبّه مجازاً بالربط الحاصل بعقد الحبل، بخلاف العهد؛ فإنّه معنى حقيقي يراد به الأخذ في الذمّة، فكان الأخذ بنفسه عهداً حقيقةً.

---

(١) الصحاح ٢: ٥١٠.

(٢) الكشّاف ١: ٦٠٠، تفسير سورة المائدة.

(٣) مجمع البيان ٣: ٢٣٣، تفسير سورة المائدة.

(٤) مجمع البحرين ٣: ٢١٧.

ثمّ إنّ اعتبار العهد في العقد وإن كان قد يصدق على شيءٍ واحد، إلاّ أنّهما يصدقان باعتبارين، فبيع الكالي بالكالي - بغضّ النظر عن صحّته وعدمها- مجمعٌ للاعتبارين: أمّا اعتبار العقد فلتبادل الإضافة التي شبّهت بعقد الحبل، وأمّا اعتبار العهد فللأخذ في الذمّة بأن يعطي كلّ منهما صاحبه مالاً. وقد يفترقان أيضاً بأن يكون عهدٌ ولا عقدٌ كما في معاهدة الله تعالى، أو يكون عقدٌ ولا عهدٌ كما في المعاطاة والبيع بالصيغة ونحوهما.

ومن هنا كان العقد في المقام غير العهد، فإن قيل: (أوفوا بالعهود) كان المراد: أوفوا بما في ذمّتكم من الدين مثلاً، وإن قيل: (أوفوا بالعقود) كان الغرض أوفوا بلوازم العقود من تملّك البائع الثمن والمشتري المثمن، وليس في المقام عهدٌ؛ فإنّ العوض لهذا والمعوّض لذاك حينئذ بلا ذمّة في البين. فاعتبار العقد غير اعتبار العهد، وتعبيرهم بأنّ العقد هو العهد المشدّد مسامحةٌ قطعاً.

نعم، ذكر في «مجمع البيان»[1] و«مجمع البحرين»[2] أنّ الفارق بين العقد والعهد هو أنّ العقد فيه معنى الاستيثاق والشدّ، ولا يكون إلاّ من متعاقدين، فاعتبر في العقد أمران:

الأوّل: أن يتضمّن معنى الاستيثاق.

والثاني: أن لا يقع إلاّ بين طرفين.

بخلاف العهد الذي قد يوقعه شخصٌ واحد نحو قوله: عاهدت الله، ومعه يكون كلّ عهدٍ عقداً، ولا يكون كلّ عقدٍ عهداً.

---

(١) مجمع البيان ٣: ٢٣٣، تفسير سورة المائدة.

(٢) مجمع البحرين ٣: ٢١٧.

والتحقيق: أنّ العكس هو الصحيح؛ فإنّ العهد قد يكون بين اثنين وقد لا يكون، بخلاف العقد الذي لا يتمّ إلاّ بين طرفين، فيكون العهد أعمّ، ولذا كان كلّ عقدٍ عهداً ولا عكس.

إشكال المحقّق الأصفهاني قُدِّسَ سِرُّهُ والجواب عنه

وذكر بعض المحقّقين[١]: أنّ التحقيق أن يقال: إنّ كلّ عهدٍ عقدٌ ولا عكس[٢]، مع أنّه أفاد أيضاً أنّ العهد هو الجعل والقرار ولو كان عن التزام قلبي، كالمعاهدة معه تعالى قلباً، وعليه فجميع مجعولاته عهودٌ، سواءً أكانت من المناصب المجعولة: كالإمامة والخلافة، كما يشهد له قوله تعالى: ﴿**لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ بعد قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا**﴾[٣]، أو كانت من التكاليف، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿**وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِي**﴾[٤]، بخلاف العقد؛ إذ هو ربط شيءٍ بشيءٍ[٥].

وبهذا البيان يتّضح أنّ العهد مطلق جعل القرار، والعقد خصوص

---

(١) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ١: ١٤٤، الاستدلال بآية: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

(٢) هكذا نقل السيّد الأستاذ عبارة المحقّق الأصفهاني، ويُلاحظ: أنّ المحقّق الأصفهاني اختار أنّ كلّ عهدٍ عقدٌ لغةً ولا عكس، وكلّ عقدٍ عهدٌ اصطلاحاً ولا عكس، فراجع حاشيته وتدبّر (المقرّر).

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٢٥.

(٥) حاشية كتاب المكاسب (للمحقق الأصفهاني) ١: ١٤٣.

الربط، فكلّ عقد عهدٌ ولا عكس، مع أنّه ادّعى آنفاً أنّ كلّ عهدٍ عقدٌ.

ويُلاحظ عليه: أنّه اختار أنّ مطلق جعل القرار عبارة عن العهد، ومثّل له بجعل الإمامة وجعل التكاليف، مع أنّ الظاهر أنّ جعل الإمامة والتكاليف بمعنى الإيصاء[١]، لا بمعنى الأخذ في العهدة، والمراد من العهد في قوله تعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالمينَ﴾: الوصيّة، وقوله تعالى: ﴿وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾ أي: أوصيناه، فهو جعلٌ لا عهدٌ، وإلاّ فهل كان في عهدة الله شيءٌ مّا تجاه إبراهيم عليه السلام مثلاً؟! كما أنّ قولهم: (من أتلف مال الغير فهو له ضامن) يُراد منه: أنّ مال الغير في عهدته، لا بمعنى: أنّ عليه دفعه، وإن كان لازمه ذلك.

وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّه عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[٢] بمعنى: أنّ الحجّ في عهدتهم، لا أنّه يجب عليهم الحجّ، غايته أنّ ما بالعهدة لابدّ من أدائه والالتزام به، ولذا قالوا في الحجّ: إنّ دين الله أحقّ بالقضاء؛ لأنّ الحجّ اعتبر كالدين في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّه عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾. كما أنّ عاهدت الله أن أفعل كذا ليس بمعنى: بعثت نفسي نحو الفعل؛ إذ الوجوب بمعنى البعث، بل المراد منه: جعلت في عهدتي إيجاد الفعل، غاية الأمر أنّ الله تعالى سيطالبني بأدائه.

وبهذا البيان يفترق عن التكليف؛ فإنّه إذا قال: (صم أو صلّ) لم يكن

---

(١) ذكر في مجمع البحرين ٣: ١١٢ أنّ العهد بمعنى اليمين والأمان والذمّة والحفاظ ورعاية الحرمة والوصيّة، انتهى. وعليه فالإيصاء بمعنى العهد، فلا يرد إشكال سيّدنا الأُستاذ على ما أفاده المحقّق الأصفهاني (المقرّر).

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

على عهدتي شيءٌ، بل وجب عليّ إطاعته، مع أنّ الدّين لا يفيد وجوب الأداء، بل يفيد أنّ شيئاً في ذمّتي، ويلزم منه عقلائيّاً وجوب تسليمه لصاحبه. ومعه يتّضح الفارق بين اعتبار الحجّ واعتبار الصلاة، فالأوّل كاعتبار الدين، والثاني على خلافه إلاّ بنحو التجوّز.

وعلى كلّ حال فالعقد يختلف عن العهد؛ إذ العقد ربطٌ معنوي يشبّه مجازاً بالربط الخارجي، ومنه أخذ قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾، وأمّا العهد فهو اعتبارٌ في الذمّة حقيقةً.

التحقيق في مفاد العقد

ولابدّ من التأمّل حينئذ فيما أفاده بعضهم من أنّ العقد هو العهد المؤكّد، والتأكيد إنّما يحصل باللفظ، ومعه لا تكون المعاطاة عقداً، فلا تشملها آية وجوب الوفاء بالعقود[1].

والغرض: أنّه قد يقال: إنّه لا يمكن لنا أن نتمسّك بالآية المتقدّمة على صحّة المعاطاة ولزومها، بعد أن كان العقد هو العهد المؤكّد المدلول عليه باللفظ خاصّة.

والتحقيق: هل المراد من التأكيد العقد اللازم أو لا؟ فإن كان المراد ذلك كان المدّعى عين الدليل؛ إذ المدّعى هو: هل المعاطاة لازمة أو لا؟ مع أنّ الدليل أفاد أنّ المعاطاة ليست بيعاً بالصيغة واللفظ، والعقد اللازم هو خصوص البيع اللفظي، وهذا كما ترى.

وإن كان المراد منه ما هو ظاهر التأكيد، فهل المطلوب التأكيد في

---

(١) منية الطالب ١: ٤٩، الكلام في المعاطاة.

العقد السببي أوالمسبّبي، أي: التوكيد بحسب العقد السببي أو العقد المسبّبي؟ فإن كان المطلوب تأكيد العقد المسبّبي رجع إلى الوجود والعدم؛ إذ العقد المسبّبي عبارةٌ عن نقل هذا بذاك، ومعه لا يحصل النقل المؤكّد؛ لوضوح أنّ النقل: إمّا أن يحصل وإمّا أن لا يحصل، ولا يتصوّر فيه الضعف والشدّة.

أو يُقال: إنّ العقدالسببي مؤكّد، بمعنى: أنّ (بعتُ وقبلتُ) تفيدان التوكيد، بخلاف المعاطاة؛ لعدم إفادتها التأكيد حينئذ، مع أنّه يلاحظ أنّ كلاً من (بعتُ وقبلتُ) مجرّدةٌ عن التوكيد. إلاّ أن يقال: إنّ المراد: بعت البتّة وقبلت البتّة، ويرد عليه أنّ اللفظ المذكور خارجٌ عن أصل العقد، فيكون لغواً؛ لصحّة المعنى بدونه؛ إذ لا يستند التأكيد إلى قوله: البتّة. فما هو المراد من العقد المؤكّد إذن؟

قد يقال: إنّ العقد له مفادان: مطابقي والتزامي. أمّا المفاد المطابقي فهو عبارةٌ عن نقل هذا بذاك، ومن الواضح حصول هذا المعنى بالبيع اللفظي وبالمعاطاة، وأمّا المفاد الالتزامي فهو التزام المتعاقدين بالمنشأ، وهذا المعنى موجودٌ في البيع اللفظي دون المعاطاة. وإذ إنّ المعاطاة فاقدة لذلك المعنى الالتزامي لم تكن المعاطاة عقداً، إلاّ أن يصفّقوا في المعاملة بأن يقولوا: بارك الله في صفقة يمينك ، فيكون المعنى الالتزامي موجوداً في المعاملة.

وعلى ضوء هذا لا تشمل آية وجوب الوفاء بالعقد المعاطاة؛ لأنّها إنّما تتحقّق بالفعل، وليس للفعل دلالةٌ إلتزاميّةٌ؛ لاختصاصها باللفظ دونه، كما صرّح به بعض الأعلام(١).

---

(١) منية الطالب ١: ٤٩، الكلام في المعاطاة.

ويُلاحظ عليه: أنّه حينما اختار أنّ المفاد الالتزامي لنحو: بعتُ وقبلتُ التزام المتعاقدين بمفاد الصيغة، هل المراد بناء العقلاء على الوقوف عند العقد، أو المراد أنّ اللزوم هو لازمٌ للبيع اللفظي؟

إن كان المراد الأوّل - أي: الوقوف عند قوله- فهو لازم القرار والجعل، لا لازم اللفظ، واللفظ آلةٌ لإبرازه فقط، فالمعنى المذكور معنى عقلائي، لا أنّه من دلالاته ليقال بعدم تعلّقه بالفعل واختصاصه باللفظ؛ لوضوح بناء العقلاء على الوقوف على القرار والجعل، فلا يفرّق فيه بين المعاطاة وغيرها.

وإن كان المراد الثاني - أي: كون حقيقة اللزوم مترتّبةً على ما كان بالصيغة- فهو أوّل الكلام؛ إذ الكلام في أنّ اللزوم لازم الفعل أو اللفظ خاصّة؟ فلابدّ من البحث عن دليلٍ مستقلٍ آخر.

وإن قلتَ: إنّ البناء العقلائي من الدلالات وإنّه لازمٌ للبيع، قلتُ: إنّ الدلالة الالتزاميّة لا ارتباط لها باللفظ، بل هي لازم المعنى خاصّة، لا لازم المعنى المؤدّى باللفظ ،يعني: أنّ بعض المعاني لها لازمٌ بيّن ، فاللفظ يدلّ على المعنى بالمطابقة وعلى لازمه بالملازمة .

فإن قيل: (الوقت نهار) دلّ ذلك بالالتزام على طلوع الشمس؛ لصلة الدلالة الالتزاميّة بالألفاظ، لا المعاني المؤدّاة بها.

ويُلاحظ: أنّ البناء العقلائي المزبور معنى التزامي، فإذا كان لازماً لمعنى مّا لم يفرّق فيه بين المعاطاة وغيرها؛ لأنّ اللفظ يحضر المدلول المطابقي، والمدلول المطابقي يحضر المدلول الالتزامي. ومن الواضح أنّ المدلول المطابقي قد يحصل باللفظ وقد يحصل بغيره، وأنّ لازم المدلول

المطابقي هو المعنى المشار إليه في كلامهم، ومع توفّر الدلالة المطابقيّة للمعاطاة لابدّ من التسليم بدلالتها الالتزاميّة أيضاً، ومع اشتمالها على كلتا الدلالتين كانت المعاطاة عقداً.

ثمّ إنّهم ذكروا أنّ العقد إنّما سُمّي بذلك باعتبار العقدة والربط، واختاروا أنّ التبادل الحاصل بين طرفين بمنزلة العقدة[١].

وقد يُلاحظ عليه أمران:

الأوّل: ما قيل من أنّ العقد مأخوذٌ من العقدة.

والثاني: ما قيل من أنّ المعنى الحقيقي للعقد هل هو العقدة مطلقاً أو العقدة المحكمة؟

فإن قيل: إنّ العقد عبارة عن العقدة المشدّدة، فلابد من الالتزام بأنّ العقد هو اللازم بالخصوص، وكذا لو قلنا: إنّه موضوعٌ للمطلق ثمّ أُستعيرت العقدة من خصوص الفرد المشدّد، ومعه يكون العقد أعمّ ممّا هو لازم المعنى المذكور.

ثمّ إنّ العقد لغةً يطلق على موضوع العقد، وفي الكتب الفارسيّة قيل: إنّ العقد بستن گاه[٢]، وفي «الصحاح» العاقد: الناقة التي قد أقرّت باللقاح؛ لأنّها تعقد بذنبها، فيعلم أنّها حملت[٣]، ولوحظ أنّ الناقة حينما تعقد ذنبها تعقده عقدة ضعيفة راخية.

---

(١) المكاسب والبيع (للميرزا النائيني) ٢: ١٠١، الكلام في الإجازة.

(٢) منتهى الإرب ٣: ٨٥٨.

(٣) الصحاح ٢: ٥١١.

وبهذا يتبيّن: أنّ العقدة هي مطلق العقد، لا خصوص المؤكّد المشدّد منه.

وفي «القاموس» قال - بعدما ذكر ما في «الصحاح»-: عقد البيع: شدّه[1]، ويحتمل أن يراد بالشدّ هنا مطلق الشدّ لا التشديد؛ لئلاّ يقع التنافي بين القاموسين، ومعه لا يكون خصوص المحكم منه عقداً، وإلاّ لم تكن عقدة، فالمعنى الحقيقي في المقام هو المستعار منه اللفظ.

وإذا التزمنا بأنّ العقد في اللغة عبارةٌ عن مطلق العقد واعتبرنا أنّه مستعارٌ من مصداق قسمٍ منه، فقد يتأمّل فيه بأنّه لابدّ أن يكون لدينا أوّلاً استعارة لنستعير منها أمراً آخر.

وبيان ذلك: أنّ العقد إن كان عبارةً عن مطلق العقدة، وكانت المصاديق خارجةً عن الطبيعة - كما في الإنسان الموضوع للطبيعة، والعربيّة أو العجميّة والعالميّة والجاهليّة من مصاديقه وقيودها الخارجة عنه؛ إذ لا يدلّ الإنسان إلاّ على الطبيعة- كان العقد موضوعاً لخصوص مطلقه، والقيود الخارجيّة كالشدّة والضعف غير مأخوذة فيه.

فإن أُريد استعارة اللفظ من قسمٍ منه، فلابدّ أن يدّعى أنّ اللفظ الموضوع للمطلق مختصٌ بالعقد المحكم، فيكون مجازاً من باب استعمال المعنى المطلق في قسم منه، أو يكون -على ما هو الحقّ في المسألة- مستعملاً في معناه، إلاّ أنّه أُدّعي أنّ هذا مصداقه. وعلى كلّ حال فلابدّ هنا من ارتكاب المجاز باستعمال العقد في قسمٍ خاصٍّ منه، ومنه حينئذٍ يُستعار العقد الاعتباري، فيكون من باب الاستعارة في المجاز.

---

(١) القاموس المحيط ١: ٣٢٧.

فإن قلنا: إنّ المعنى المتقدّم استعارةٌ فلابدّ أن يُدّعى أنّ تمام حقيقة العقد عبارةٌ عن العقد المحكم، ثمّ يُدّعى أنّ العقد اعتباري مستعارٌ منه ومصداقٌ له. والمعنى المذكور وإن كان صحيحاً، إلاّ أنّه خلاف الأصل والظاهر.

فإن كان العقد هو مطلق الشدّ كانت استعارة المعنى هنا من المعنى المطلق، مع أنّ الاستعارة من المعنى، فلا دخل للفظ فيها، أي: من معنى الربط في العقدة لا لفظها. وإرادة نقل المعنى المستعار إلى العقدة الاعتباريّة يكون من باب تجانس المعنى لمعنى آخر، لا اللفظ للفظ آخر.

والحاصل: أنّنا هاهنا استعملنا اللفظ في معناه وادّعينا أنّ المصداق له عامّ في حقيقة الموضوع له، وعليه لا يختلف هذا المعنى عن البيع في الصيغة والمعاطاة، مع أنّهم توهّموا ارتباط ذلك باللفظ لا بالمعنى، فالآية تشمل المعاطات كما تشمل الصيغة.

حول المراد من الوفاء بالعقد

ولننتقل إلى البحث عمّا هو المراد من الوفاء في الآية، فنقول: إنّ الوفاء لغةً عبارةٌ عن الإتمام والأداء[1]، فإذا عاهدت نفسك على القيام بعملٍ ما، كان الوفاء به الإتيان به بنحو التمام والكمال. وأمّا إن كان ذلك من الآثار كالبيع الذي هو مبادلة مال بمالٍ، فالأثر المذكور وإن لم يكن شيئاً خارجيّاً ليقال بلزوم الوفاء به وإتمامه، إلاّ أنّ المراد هنا لزوم ترتيب آثار الملكيّة عليه، وهذا عملٌ لا محالة لكنّه من لوازم العقد؛ إذ يصير الثمن معه ملكاً

---

(١) انظر : المفردات للراغب الاصفهاني:٥٢٨ (المقرّر).

للبائع والمثمن ملكاً للمشتري، فيكون مفاد الوفاء حينئذ الإبقاء على المعاملة وعدم فسخها.

والظاهر أنّه لابدّ لنا من الرجوع إلى العرف أيضاً لنلاحظ ما هو مفاد الوفاء بالعقود لديه، لنتأمّل فيما بعد في الدليل النقلي الدالّ على لزوم الوفاء.

ويُلاحظ: أنّ مفاد أوفوا بالعقود وبالعهود ونحوهما ممّا يتعدّى بحرف الجرّ هو العمل بما يقتضيه، فالعمل بمقتضى النذر هو الإتيان بالمنذور، والوفاء بعقد البيع - بحسب نظر العرف- هو شدّه وإحكامه، لا مجرّد اعتبار المبادلة، بل العمل بما يقتضيه: بأن يتسلّم الثمن ويسلّم المثمن. فإذا رجعنا إلى العرف العامّ فهم من ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ لزوم التسليم والتسلّم، فإن لم يسلّم أحدهما قيل: إنّه لم يفِ بالعقد.

ولا يخفى: أنّه لا ينبغي هاهنا النظر إلى البحث بحسب ما ذكره أهل اللغة والتأمّل فيما أفادوه فيه، كما لا يجب التدبّر فيه بحسب ما يؤدّي إليه التفكّر العقلي والدليل النظري، بل يتعيّن الرجوع إلى العرف؛ لوضوح أنّ المسألة عرفيّة، ومن الواضح أنّ العرف في المقام يرى أنّ من لم يسلّم الصاع من الحنطة بعد صدور البيع منه، فهو بعدُ لم يفِ به وإن لم يفسخ.

وبعبارة أُخرى: إنّ أصل صدور العقد مفروضٌ، فيلزم حينئذ الوفاء به، لا أنّ الوفاء به عبارةٌ عن إبقائه، بل هو مفروض الوجود، ولابدّ من الالتزام بمقتضياته ولوازمه، ولذا لم يكن بائع الحنطة وافياً بعقده عند العقلاء إن لم يكن يلتزم بتسليمها للمشتري، وإن صدر العقد منه.

والغرض: أنّ المراد من الوفاء بالعقد أو بالعهد ونحوهما ممّا يتعدّى بالباء هو العمل بمقتضاه، وإلاّ لم يكن وافياً به، بخلاف قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا

﴿الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ﴾[1] ممّا لا يتعدّى بالباء؛ فإنّه بمعنى الإتمام والمحافظة.

إلاّ أنّه قد يرد عليه: أنّه قد تقدّم منّا أنّ العقد غير العهد وأنّه عبارةٌ عن العقدة ادّعاءً، وباعتبارها سُمّي العقد عقداً، فهل العقدة يتصوّر فيها الوفاء؟

الظاهر أنّ العقدة المدّعاة عبارة عن القرار والتبادل الواقع بين الطرفين، وقد شبّه هذا التبادل بالعقدة، ومعه لا يكون العقد مطلق العقدة ليرد الإشكال عليه، وإنّما هو خصوص التبادل بين المالين والقرار الحاصل بين المتعاقدين، والالتزام بهذا القرار هو الوفاء به.

ولنرجع الآن إلى ما هو الغرض من البحث، فنقول: إنّ المعاطاة على أنحاء ثلاثة؛ إذ تارةً تكون بالتعاطي بأن يعطي البائع المثمن والمشتري الثمنَ يداً بيد، فيكون أحدهما بمنزلة الموجب والآخر بمنزلة القابل، وأُخرى تكون سلفاً، فلا وجود إلاّ للثمن الذي يدفعه المشتري، ويكون الدفع حينئذ بمنزلة الإيجاب، وقبض البائع للثمن بمنزلة القبول، وثالثةً تكون نسيئة، بأن يدفع البائع المثمن بلا ثمن حالّ، والكلام فيها كما مرّ.

ثمّ إنّ الوفاء بالعقد إن كان عبارةً عن التسليم والتسلّم، فلا موضوع للوفاء بحسب الصورة الأُولى من صور المعاطاة المتقدّمة؛ لتماميّة كلّ منهما، بخلافه على الصورتين الأخيرتين؛ إذ يتصوّر فيهما الوفاء بالإضافة إلى من لا يزال الثمن أو المثمن بيده.

أمّا إذا التزمنا بأنّ الوفاء أعمّ ممّا ذكر فإنّ ردّ المال يكون بإحدى طريقتين: إمّا بالفسخ وإمّا بالأخذ منه بعد التسليم، وقد سبق أنّ الوفاء يعمّ كلتا هاتين الصورتين، فكما أنّ عدم التسليم ابتداءً منافٍ للوفاء بالعقد،

---

(١) سورة هود، الآية: ٨٥

فكذلك الردّ. ومعه يمكن تصوّر الوفاء في تمام الصور: ففي الصورة الأُولى يتحقّق الوفاء بعدم الردّ، وفي الصورتين الثانية والثالثة يتحقّق الوفاء في حقّ من سلّم ما باعه بعدم الردّ أيضاً، وفي حقّ من لم يسلّم - كما في ثمن النسيئة ومثمن السلف- بعدم الفسخ[١].

حول عموم آية الوفاء بالعقود

ثمّ إنّ هاهنا كلاماً حول عموم قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ واستفادة العموم من الجمع المحلّى بالألف واللام فيه أو عدمه لخصوصيّةٍ فيه.

قد يقال: إنّ سورة المائدة كانت آخر ما نزل من السور القرآنيّة، كما أشارت إليه بعض الروايات[٢]، فتكون الآية الدالّة على لزوم الوفاء بالعقود قد وردت بعد نزول سائر الآيات الدالّة على نفوذ البيع: كآية التجارة عن تراضٍ وآية حلّ البيع وحرمة الربا، ولمّا كانت الآية مسبوقة بالعقود الممضاة من قبل الشارع المقدّس، تكون الألف واللام عهديّة في الآية. أضف إلى ذلك أنّ الحكم بحلّيّة بهيمة الأنعام - على ما قيل- تفصيلٌ لما هو المراد من الوفاء بالعقود؛ إذ لا يراد من العقود خصوص المعاملات، بل

---

(١) بل الظاهر أنّ كلاً من معنيي الوفاء متصوّرٌ في حقّ الجميع؛ إذ الفسخ كما يتصوّر قبل التسليم كذلك يتصوّر بعده بشرط الخيار ونحوه، كما أنّ بقاء المال لدى صاحبه الذي ملكه بالعقد متصوّرٌ حدوثاً وبقاءً. فإن لم يكن قد سلّم اقتضى الوفاء التسليم، وإن كان قد سلّم اقتضى الوفاء استمرار بقاء العين عند مالكها. وبهذا البيان يتّضح تصوّر كلا معنيي الوفاء في كافّة الصور، فتأمّل ترشد (المقرّر).

(٢) راجع التبيان في تفسير القرآن ٣: ٤١٣، تفسير سورة المائدة، مجمع البيان ٣: ٢٣١، تفسير سورة المائدة، والدرّ المنثور ٢: ٢٥٢، تفسير سورة المائدة.

المقصود منها كافّة الأوامر الشرعيّة من قبيل: الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر، فضلاً عن الأوامر والنواهي الشرعيّة والمعاملات. وحيث إنّ حلّيّة بهيمة الأنعام من جملة العقود، فيلزم الوفاء بها. ومعه تكون العقود بمعنى مطلق الأوامر الشرعيّة الصادرة من قبل الشارع المقدّس، لتعود الألف واللام فيها إلى ما هو معهودٌ في لسان الشارع، فلا تفيد العموم.

كما قد يرد إشكالٌ آخر محصّله: أنّه على القول بوجود جملة من العقود والمعاملات والبيوع - ممّا كان محرّما أو محلّلاً في الشرع- يلزم منه تالٍ باطلٌ إن أفادت الآية العموم، وهو استعمال اللفظ في معنيين: أحدهما التأسيس والآخر التأكيد، أي: بالنسبة إلى ما سبقت حلّيته يكون تأكيداً وبالإضافة إلى سائر ما يراد شمول الآية لها يكون تأسيساً، وهذا الأمر أشكل من استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

كما لوحظ: أنّه لو قيل بالتجوّز في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ اتّسعت دائرة الإشكال؛ لعدم إمكان استفادة الظهورات من المجازات.

تحرير المسألة والتحقيق فيها

والتحقيق أن يقال: إنّ العقود هل هي عبارةٌ عن مطلق الواجبات والمحرّمات والمعاملات أم لا؟ وعلى الثاني هل يمكن الجواب عمّا تقدّم من الإشكالات أم لا؟

أمّا الإشكال الأوّل القائل بعدم إمكان التمسّك بعموم الآية؛ لأنّها آخر ما نُزل من سور القرآن، فالجواب عنه أنّه ليس مطلق المسبوق بأمر يكون ناظراً وعهداً إليه؛ لأنّ سور القرآن وآياته نزلت تدريجاً في طي ثلاثة وعشرين عاماً، واشتملت بعضها على واجبات ومحرّمات وعقود ومعاملات،

كما احتوت على مواعظ وقصص ونحوها. فإن قال زيد: أكرم بكراً، وقال بعد سنة: أكرم عمراً، وقال بعد سنة لاحقة: أكرم خالداً، حتّى إذا دنا أجله قال: أكرم كلّ عالم[1]، لم يكن مفاد قوله إلاّ: (أكرم أولئك العلماء) مثلاً أو إعطاء ضابطة كلّيّة لنرجع إليها لاحقاً.

وإنّنا وإن التزمنا بنزول الآية بعد ورود آية حلّ البيع وبأنّ سورة المائدة آخر ما نزل من السور القرآنيّة، إلاّ أنّ الإشكال لا يرد حتّى مع القول بأنّ العقود أعمّ من الأوامر والنواهي الواردة؛ فإنّها وردت متفرّقة وبغير واحد من الألفاظ والصيغ، فلا يُقال بقرينيّة الآية محلّ البحث على ما عداها، ولعلّ نزولها في أواخر السور والآيات كان لغرض بيان القاعدة العامّة. ومعه لا يصحّ دعوى الإجمال فيها، بل يكون مفادها: أوفوا بكافّة العقود والأحكام والقرارات المجعولة بينكم، فيناسب أن تشكّل ضابطة كلّيّة لتؤكّد العموم.

وعلى كلّ حالّ فالجمع المحلّى بالألف واللام دالّ على العموم، إلاّ أن ينصرف الذهن عنه بقرينة، مع أنّنا لا نرى انصرافه إلى معنى خاصٍّ بعينه، بل نفهم العموم.

وأمّا قضيّة التأسيس والتأكيد فلا ترد قطعاً؛ إذ لم يستعمل كلّ من التأكيد والتأسيس في معنى مغاير للمعنى الآخر؛ إذ لا يفيد الأمر إلاّ البعث، ولم يستعمل البعث فيهما في معنيين. غاية الأمر أنّ التأسيس يُنتزع من

---

(١) كذا عبّر السيّد الأُستاذ، مع أنّ الأصحّ أن يمثّل بـ(أكرم العلماء)؛ ليكون التركيب كتركيب الآية ويتوهّم العهد فيها، وإلاّ فلا يرد الإشكال على قوله بمثل: (أكرم كلّ عالم) كما هو واضح (المقرّر).

البعث غير المسبوق بأمر، والتأكيد ينتزع من البعث المسبوق به، لا أنّ للبعث تأسيساً معنى غير معنى البعث تأكيداً، فالتأكيد والتأسيس معنيان انتزاعيّان، والمستعمل فيه في قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ واحدٌ. وعليه فبلحاظ ما وقع من العقود كان تأكيداً، وبلحاظ ما لم يقع كان تأسيساً، لا أنّه استعمل في معنيين.

وأمّا إشكال المجاز فهو كما ترى؛ إذ المدار هنا مقدار ما يستفاد بالظهور العرفي: سواء أُفيد بلفظ أُستعمل بنحوٍ حقيقي أو مجازي، فلو قال زيد: أكرم الأسد أو قال: أكرم الرجل، كان لكلامه ظهورٌ عرفي: سواء أراد المعنى المجازي فيه أو المعنى الحقيقي. ومعه لا يكون المتّبع هو الدلالة بنحو المعنى الحقيقي، بل المتّبع الظهور العقلائي: سواء أكان مُفاداً بالألفاظ المجازيّة أو الألفاظ الحقيقيّة.

ثمّ إنّ ما تقدّم كلّه كان مع التسليم بشمول آية لزوم الوفاء بالعقود للواجبات والمحرّمات، مع أنّنا لا نلتزم به، بل مفادها ما مرّ من: أنّ العقود أُطلق عليها العقد باعتبار العقدة والربط الحاصل بين الطرفين، فتخرج كافّة الواجبات والمحرّمات عنها، ولا يدخل فيها إلاّ ما كان من قبيل المعاملات والتجارات والمكاسب.

وبهذا البيان لا يرد الإشكال المتقدّم من رأس؛ إذ لا يزيد عدد الآيات الواردة في خصوص المعاملات على ثلاث، يفصل بين نزول كلّ منها سنين عدّة، فكيف تكون آية الوفاء بالعقود إشارةً وعهداً إليها؟ وعليه فالآية باقية على دلالتها على العموم، كما تدلّ على الصحّة، أي: صحّة المعاطاة مورد البحث، فإذا قيل لنا: (أوفوا بالعقود) كان المراد لزوم العمل بمقتضياتها، وسيأتي الكلام حول اللزوم في موطنه إن شاء الله تعالى.

إشكال لزوم تخصيص الأكثر ودفعه

ثمّ إنّه قد يستشكل في دلالة الآية الكريمة بلزوم تخصيص الأكثر، ومعه قد يقال بأن لا سبيل لنا إلاّ أن نلتزم بأنّ المراد من العقود فيها العقود السابقة.

وبيان ذلك: إن قيل: إنّ المراد بها المعاملات لزم تخصيص الأكثر؛ لأنّ العقود الجائزة أكثر من العقود اللازمة، بل تخرج العقود الخياريّة كالبيع بتمام أنواعها، لينحصر العقد اللازم بما لم يكن فيه الخيار، فيخرج بخيار المجلس - الذي لا يخلو منه عقد بيع - مطلق البيوع.

وعلى فرض أنّ العقد بمعنى العهد الشامل لكافّة العهود والأحكام والجعول الشرعيّة، يلزم تخصيص الأكثر أيضاً، بخروج المستحبّات التي هي فوق حدّ الإحصاء، مع أنّ تخصيص الأكثر قبيحٌ في كلام الحكيم، فلابدّ حينئذ من أن نفهم من العقود المعهودة خصوص ما يجب الوفاء بها[1].

ويُلاحظ عليه: أنّه هل يلزم ممّا ذكر تخصيص الأكثر أو لا يلزم؟

وعلى الأوّل هل هو من التخصيص المستهجن أو لا؟

والجواب: أنّنا قد نقول: إنّ مفاد قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ هو لزوم الوفاء بعقد البيع والإجارة والمضاربة وغيرها من أنواع العقود، فنفترض أنّ العقود في المقام بمعنى المعاملات، وأنّ اللفظ شاملٌ لكافّة أنواع العقود، إلاّ أنّه قد يُلاحظ عليه أنّ العقود الجائزة ليست أكثر من

---

(١) أُنظر عوائد الأيّام: ١٧، عائدة (١)، في بيان قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وكتاب الإجارة (للمحقق الرشتي): ١٠، الفصل الأوّل، القول في المعاطاة.

العقود اللازمة على احتمال؛ لوجود اثني عشر عقداً لازماً: كالبيع والإجارة والنكاح والمزارعة والمساقاة وغيرها، وما عداها جائزٌ، والظاهر أنّ العقود اللازمة أكثر من العقود الجائزة.

فالتحقيق أن يقال: إنّ العقد موضوعٌ لطبيعة المعاقدة نفسها، وأمّا أنواع العقد فخارجة عن حقيقة الموضوع له، كما أنّ خصوصيّاته من البيعيّة والصلحيّة والإجاريّة خارجةٌ عن مفهومه، وإنّما هي أصناف وأنواع للطبيعة نفسها، ولفظ العقد موضوعٌ للطبيعة خاصّة.

وإذ قد تقرّر ذلك نقول: إذا دخلت (كلّ) على الطبيعة أفادت تكثّر الماهيّة لا تنوّعها؛ لأنّ (كلّ) موضوعةٌ لأصل التكثّر، فتكون مصاديقها مصاديق لكثرة الطبيعة. فهاهنا أُمور ثلاثة: (كلّ) الدالّة على أصل التكثّر، ولفظ العقد الموضوع لأصل الطبيعة، وإضافة (كلّ) إلى الطبيعة الموجب للدلالة على كثرته.

والغرض: أنّ (كلّ) حينما تدخل على الطبيعة تفيد تكثّرها من حيث الأفراد لا من حيث الأنواع، ولا وجود للدلالة على النوع في المقام أصلاً.

ثمّ إنّ الجمع المحلّى بالألف واللام ككلّ في الدلالة على تكثّر الطبيعة.

وفي ضوء ما تقدّم يكون التخصيص الوارد على الكثرة تخصيصاً أفرادياً لا أنواعياً، ولابدّ حينئذ من النظر في أفراد العقود اللازمة والجائزة منها لمعرفة ما هو الأكثر منها وقوعاً عند البشر.

ويُلاحظ: أنّ أفراد العقود اللازمة في الخارج أكثر من أفراد العقود الجائزة بعشرات المرّات؛ إذ يغلب وقوع عقد البيع والإجارة والنكاح ونحوها من العقود اللازمة، ويقل صدور عقد العارية ونحوها من العقود الجائزة. ومعه فإن قيل بأنّ كلّ كثرة في التخصيص توجب الاستهجان، قلنا:

إنّنا لا نلتزم بتحقق الكثرة في المقام من رأس.

ولننتقل الآن إلى الحديث عن الاستثناء والتخصيص، فنقول: إذا قيل: أوفوا بالعقود إلاّ عقد النكاح مثلاً، كان التخصيص أنواعيّاً، إلاّ أنّه لم يرد في المقام التخصيص النوعي، بل المخصّص فردي. فإن قيل: عقد المضاربة جائزٌ، لا دليل لنا على أنّ هذا العقد بعنوانه مخصّصٌ وخارجٌ عن عموم وجوب الوفاء بالعقود ليكون التخصيص نوعيّاً، كقولنا: أوفوا بالعقود إلاّ عقد المضاربة. غاية الأمر أنّ الإرادة الجدّيّة الدالّة على العموم في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ لا تنسجم مع الإرادة الجدّيّة في المخصّص، فيستفاد من ذلك التخصيص. وذلك لا يدلّ على أكثر من خروج أفراد المضاربة عن العموم دون عنوانها النوعي، ومعه يكون التخصيص أفراديّاً لا أنواعيّاً[1].

---

(١) بل لعلّه يقال بوجود قرينة على الكثرة الفرديّة؛ لأنّ وجوب الوفاء بالعقود من لوازم وجود العقد، بمعنى: أنّ كلّ عقد وقع في الخارج يجب الوفاء به، مع أنّه لا يصدر منها النوع في الخارج بل الفرد.

ويمكن التأمّل في القرينة المزبورة بأنّ الحكم الشرعي يرد على النوع، ومنها يسري إلى الأفراد، وإن كانت الآية بحسب الفهم العرفي دالّةً على لزوم الوفاء بالعقد الواقع في الخارج.

وإذ لم تكن هناك قرينةٌ على العموم الأنواعي نفهم العموم الأفرادي. وقد يُقال: إنّ لقوله: (أوفوا بكلّ عقد) عموماً أفراديّاً، ويشهد له كثرة أفراد العقود اللازمة جدّاً في الخارج.

ثمّ إنّه مع التسليم بكثرة العقود الجائزة بالقياس إلى العقود اللازمة أو بأنّ العموم في المقام عمومٌ أنواعي، نقول: إنّه لم يرد لنا في آية أو رواية ما مفاده أنّ تخصيص الأكثر مستهجنٌ، بل ما هو مستهجنٌ أن يضع قانوناً كلّيّاً ثمّ يستثني منه بنحو لا يبقى معه إلاّ أفرادٌ معدودةٌ، كما لو قال: أكرم العلماء، ثمّ استثنى أفراداً وأفراداً وأفراداً

والحاصل: أنّ التخصيصات الكثيرة ليست بمستهجنة فيما إذا كان المخصّص أفراداً قليلة، بل هذا هو شأن وضع القانون في سائر دول العالم وما تقتضيه التشريعات الوضعيّة بين العقلاء، وقد وافقهم الإسلام في ذلك؛ إذ المشرّع والمقنّن إنّما يضع القانون أوّلاً، لترد التخصيصات والتقييدات بحسب المصالح والمفاسد التي يراها فيما بعد.

ثمّ إنّ القانون ليس من مقولة الكلام والكتابة، وكثرة التخصيص إنّما يكون مستهجناً في الكلام والكتابة؛ إذ يُلاحظ فيهما التنافي حينئذ؛ بملاك منافاة التخصيص والتقييد للعموم المفاد فيهما؛ لعدم إمكان الجمع العقلائي بينهما. وأمّا القانون فيوضع فيه الكلّيّات والقواعد العامّة أوّلاً - كما لو قال: أوفوا بالعقود- ثمّ يخصّصها شيئاً فشيئاً إن شاء، ولابدّ حينئذ من الجمع بينهما عقلائيّاً. وعليه كان كلّ من التخصيص والتقييد أمراً عقلائيّاً في القانون، دونه في الكتابة والكلام؛ إذ يُلاحظ معه التنافي بينهما. فلا يرد

منهم حتّى انحصر وجوب الإكرام بزيد؛ لوضوح أنّ الاستثناء والتخصيص المذكور خلاف الحكمة، بل من لوازم السفاهة.

أمّا إذا كان الأمر كما نحن فيه - على احتمال- من كون العقود اللازمة كثيرة والعقود الجائزة أكثر، فلا يلزم من التخصيص استهجانٌ قطعاً كما مرّ؛ فإنّ العقود اللازمة الداخلة تحت العموم بعد الاستثناء كثيرةٌ، وهو وإن لزم منه تخصيص الأكثر، إلاّ أنّه لا يوجب الاستهجان: سواء كان بتخصيصٍ واحد كما لو قال: أكرم العلماء، وكانوا ألفاً، وكان أكثرهم من الفقهاء، ثمّ استثنى الفقهاء ولم يبقى إلاّ ثلاثة من علماء النحو، أو كان بتخصيصات متعدّدة، كما لو كان الفقهاء في المثال أربعمائة وكان كلّ صنف آخر من سائر العلماء مائة، فاستثنى تمام الأصناف واحداً بعد آخر، ولم يبق إلاّ الفقهاء، فلاحظ (المقرّر).

الإشكال المذكور في الكلام، كما لا يقع التعارض، بل يتعيّن التخصيص والحمل عليه عقلائياً.

وأمّا الإشكال القائل بلزوم خروج مطلق البيوع عن وجوب الوفاء بملاك جريان خيار المجلس فيها فالجواب عنه: أنّ الخروج المذكور لا يعدّ تخصيصاً بل تقييداً؛ إذ تارة يدلّ الدليل على عدم وجوب الوفاء ببعض أفراد البيع، فيكون تخصيصاً، وأُخرى يدلّ على أنّ البيع مطلقاً لازمٌ، إلاّ أنّه قد يكون جائزاً في حالات معيّنة، وهذا تقييدٌ لا تخصيصٌ.

والسرّ فيه: أنّ الموضوع للطبيعة له إطلاقٌ أحوالي، كما له إطلاقٌ أفرادي، فإذا اُستثني حالٌ من أحواله كان ذلك تقييداً للمادّة لا تخصيصاً للهيئة. نعم، هناك تخصيصات لأفراد البيع غير أنّها قليلةٌ جدّاً ، هذا إذا أخذنا العقود بالمعنى المتعارف.

أما إذا قلنا بأنّ العقد بمعنى العهد وأنّ العهود تعمّ كلّ ما فرضه الله على العباد، فيلزم تخصيص الأكثر بملاك زيادة المستحبّات على الواجبات والعقود الجائزة على اللازمة كما مرّ: إلاّ أنّنا نقول: إن كان المراد هو المعنى المذكور فيمكن الجواب عنه بانصراف العقود عن المستحبّات التي أفاد الشارع عدم لزوم الوفاء بها، وإذ كانت سورة المائدة آخر ما نزل من سور القرآن لم يكن الغرض منها جعل الوجوب الشامل للمندوبات كافّة، بل ليس موردها إلاّ العهود الواجبة والجعول اللازمة التي أفاد الشارع ضرورة الالتزام بها، فتنصرف عن المندوبات ممّا لا يجب الوفاء بها كما هو واضحٌ عند عامّة المسلمين. ثمّ إنّ اللازم والجائز في باب العقود ما كان كذلك عرفاً لا شرعاً، فلابدّ من التأمّل فيما يراه العرف جائزاً أو لازماً من

العقود والتدبّر في كون أحدهما أكثر بالقياس إلى الآخر لديه، وعلى تقدير زيادة العقود الجائزة عرفاً وشرعاً تنصرف الآية عن الجائز عرفاً وشرعاً، فلا يلزم معه تخصيص الأكثر.

كما قد يُستشكل في المقام في الرجوع إلى أهل اللغة واستفادة ما هو المراد من العقد لغةً؛ بملاك أنّ الاستعارة مرجعها إلى الذوق لا إلى اللغة.

وليعلم أنّ مراد اللغويّين من قولهم: (العقد هو العهد الموثّق)هل مرادهم منه البيع أولا؟

ويُلاحظ أنّه لا يكاد يدّعي أحدٌ أنّ البيع ليس من العهود، مع أنّنا لو راجعنا بعض كتب أهل اللغة لوجدنا تصريح غير واحدٍ منهم بأنّ عقد البيع بمعنى شدّه، فلنا أن نسأل عمّا هو المراد من شدّه فيه، ونحوه القول بأنّ العقد هو العهد الموثّق، فما معنى الموثّق في المقام؟ ويشهد لذلك ما أفاده بعضهم من: أنّ مطلق التكاليف بما فيها الأمانات والمعاملات من العهد: وجب العمل بها أو حسن العمل بها[1].

ولا يخفى: أنّ شمول الأمانات ونحوها يُستفاد منه أنّ الموثّق ليس بمعنى اللزوم، بل شدّ العقد بمعنى إحكامه، فيشمل العقد اللازم والعقد الجائز على حدّ سواء. وبهذا المعنى يمكن تفسير ما أفاده بعض أهل اللغة إذ عبّروا بشدّ البيعٍ؛ لأنّ المراد إن كان إيجاد البيع ثمّ شدّه، خرجت مطلق البيوع المتعارفة؛ لعدم حصول الشدّ في البيع إلاّ مع الكتابة والشهادة، وإلاّ لم يتحقّق الشدّ، ومعه لا يبقى معنى للشدّ إلاّ الإحكام.

وعليه يمكن أن نقول بعدم الفرق بين ما أفاده أهل اللغة وبين ما اختاره

---

(١) لم نعثر على قائله فيما بين أيدينا من المصادر.

الفقهاء في معنى العقد من أنّه عبارةٌ عن أصل الربط والبيع مثلاً، لا خصوص المعنى المشدّد منه، ولا دخل للزوم وغيره في ماهيّة البيع، بل لا يفيد البيع إلاّ النقل والانتقال، وما عداه من الخصوصيّات والقيود خارجةٌ عن مفهومه، وعليه كان اللزوم والجواز من أحكامه، لا أنّهما مأخوذان في حقيقته.

الخامس: آية القنطار والإفضاء

ولمّا كان الكلام عن الأدلّة التي ترتّب عليها الآثار لابدّ من البحث حول مقدار ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلاَ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً * وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً﴾[١] ودلالتها على المطلوب.

وتقريب الاستدلال بالآية الأُولى أن يقال: إنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً﴾ أنّ المراد منه المهر لا النحلة، وقد استشهد بها الخليفة الثاني على عدم جواز زيادة المهر[٢]، كما تمسّك بها الفقهاء في المقام لإثبات عدم تقدير المهر، مع أنّه وردت روايات غير معتبرة دالّة على أنّ المقصود منها ليس المهر وأنّ الزائد على مهر المثل نحلة[٣].

---

(١) سورة النساء، الآيتان: ٢٠- ٢١.

(٢) قال في كنز العرفان ٢: ٢٠٣: في الآية دلالة على عدم تقدير المهر بقدر، بل بحسب ما يتراضيان عليه، ولذلك لمّا منع عمر عن المغالاة في الصداق على المنبر قالت له امرأة: أتمنعنا ما جعله الله لنا، وتلت الآية، فقال: كلّ أفقه من عمر حتّى النساء، ورجع عن رأيه (المقرّر).

(٣) راجع بحار الأنوار ١٠٠: ٣٥٠ – ٣٥١، الباب١٧: المهور وأحكامها.

وعلى كلّ حال فإن أُريد منها المهر - مع إفادتها عدم جواز أخذه، وإلاّ كان بهتاناً وإثماً مبيناً - فالظاهر أنّه مع تسليمه لا يجوز أخذ شيء منه، ما يكشف عن أنّ المهر ثابتٌ، والمهر إنّما يثبت إن وقع في ضمن العقد، فيكون العقد لازماً، وبهذا نفهم من الآية لزوم عقد النكاح.

ثمّ إنّنا ندّعي أنّ صحّة عقد النكاح ولزومه - بحسب النظر والتفاهم العرفي - لا لأجل أنّ طرفيه الزوج والزوجة أو لأجل صيغته الخاصّة، بل لأجل أنّ مؤدّاه جعل القرار، فالقرار هو الذي يفيد الصحّة واللزوم بلا دخلٍ للطرفين أو المهر أو الصيغة فيه. ومعه يمكن أن نقول: إنّ مطلق جعل القرار لازمٌ، ولا دخل للطرفين وغيره فيه؛ لأنّ تمام الموضوع في عدم جواز الأخذ هو القرار.

وأمّا الآية الثانية - أي: قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً﴾- فتدلّ على أنّ هناك علّتين لعدم جواز الأخذ:

إحداهما: الإفضاء، وهو إمّا كناية عن الدخول والجماع[1] أو كناية عن إلقاء الستر والخلوة، كما أشارت إليه بعض الروايات[2].

ثانيهما: أخذ الميثاق الغليظ، وقيل: إن المقصود به عقد النكاح[3].

فنقول: إنّ المفهوم عرفاً من الآية أنّ العقد صار ميثاقاً غليظاً لا باعتبار

(١) أُنظر التبيان في تفسير القرآن ٣: ١٥٣، تفسير سورة النساء، ومجمع البيان ٣: ٤٢، تفسير سورة النساء.

(٢) راجع مجمع البيان ٣: ٤٢، تفسير سورة النساء.

(٣) راجع مجمع البيان ٣: ٤٢، تفسير سورة النساء.

ألفاظه وصيغته وطرفيه، بل باعتبار لزوم الوقوف عند القرار الذي يتّخذه الفرد في نظر العقلاء.

ولنا أن نقرّب الاستدلال بها ببيان آخر حاصله: أنّ الآية الشريفة في مقام تقرير مقدّمات لقضيّة واحدة؛ إذ قوله تعالى: ﴿وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ عبارةٌ عن مقدّمات لعقد النكاح لا النكاح نفسه. والوجه فيه: أنهنّ قد ﴿أَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً﴾، فيستفاد أنّ تمام الموضوع – بحسب الفهم العرفي – هو جعل القرار بالتقريب السابق.

والظاهر أنّه يشكل الاستدلال بالآية في باب النكاح، فضلاً عن تعديتها إلى سائر العقود؛ فإنّ في قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً﴾ دلالةً على عدم جواز الأخذ بعد الدخول، ولذا كان للزوج أن يستردّ النصف لو طلّقها قبل الدخول لغرض الزواج بغيرها. نعم، قد يتمّ الاستدلال بها في مورد اشتراط التصرّف في لزوم المعاطاة لا مطلقاً.

هذا مضافاً إلى استدلال بعضهم بإلغاء الخصوصيّة، مع أنّه لا يمكن إلغاؤها في المقام؛ لوضوح اشتراك النكاح بين سائر الملل والنحل ولزوم التحفّظ والاحتياط في الفروج؛ لأنّ العقد الصادر ليس عقد شراء لبن أو بيع تمر، بل هو عقد بين طرفين مفاده الميثاق الغليظ القائم على أساس الإحسان والمودّة، ومعه فلا يمكن تصحيح سائر العقود بالآية، إلاّ على القول بعدم الفرق بين النكاح وغيره عند العرف، مع وضوح الفارق بينهما وثبوت الخصوصيّة للنكاح.

كما أنّه مع افتراض تماميّة الاستدلال بها في مورد النكاح ودلالتها على عدم جواز الأخذ منه ولو قبل الدخول، لا يمكن أن نتعدّى منها إلى

سائر العقود حتّى عند القائلين بالقياس؛ لوضوح افتراق النكاح عن غيره من العقود وامتياز القرار الصادر عنه عمّا عداه في الشدّة والثبوت.

ويُلاحظ على الآية الثانية أيضاً - أي: قوله تعالى: ﴿أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾- ظهورها في الدخول وعدم جواز أخذ المهر مع ذلك التصرّف والارتباط الوثيق، فينتج عكس المطلوب؛ لأنّ العلّتين اللتين ذكرناهما آنفاً تفيدان خلاف ما هو الظاهر من الآية.

وبيان ذلك: أنّ قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً﴾ يفيد أنّ عدم جواز التصرّف مترتّب على العلّتين معاً، أي: الإفضاء وأخذ الميثاق، ولا تكفي إحداهما في ثبوت الحكم، ومعه لا يدلّ العقد والميثاق بعنوانه على اللزوم في المقام.

والغرض: أنّ العقد والميثاق المجرّد عن الإفضاء لا يوجب استرداد المهر بتمامه، وإنّما يتوقّف عدم جواز الأخذ المذكور على توفّر الأمرين معاً، وبهذا تبيّن عدم إمكان الاستدلال بالآية في باب النكاح، فكيف الحال في غيره؟!

ثمّ إنّ الآية وصفت عقد النكاح بالميثاق الغليظ، مع أنّنا لا نلتزم بأنّ الميثاق الغليظ عبارةٌ عن الألفاظ المخصوصة، أو عبارة عن مطلق جعل القرار، وإنّما كان النكاح ميثاقاً غليظاً لما فيه من الارتباط الأكيد والالتزام الشديد بين الطرفين، بخلاف غيره من العقود: كالبيع والشراء، ولذا استدلّ بها الأعلام في باب المهر لا العقد.

ثمّ إنّه قد استدلّ على صحّة المعاطاة بآيات أخرى، إلاّ أنّه لا يخلو تفصيل الكلام فيها من النقض والإبرام، فالأولى الإعراض عنها في المقام.

ولننقل الكلام الآن إلى الأخبار الدالّة على المطلوب.

الاستدلال بالروايات على صحة المعاطاة

وأمّا الروايات فقد استدلّ بغير واحد منها على صحّة المعاطاة، فلابدّ من البحث في مفادها والإشارة إلى مقدار دلالتها على المطلوب:

الأولى: حديث السلطنة

وينبغي قبل التعرّض لسند الحديث المشهور القائل: «**الناس مسلّطون على أموالهم**»[1] التأمّل في أصل دلالته على المطلوب وعدمه.

فنقول: يمكن تقريب الاستدلال بالحديث على صحّة المعاطاة ببيان: أنّ مفاد الحديث جعل السلطنة بلحاظ أنواع المعاملات، ولا يُراد من الأنواع هنا الأنواع المنطقيّة، بل المراد أقسام العقود المتداولة، فتدخل فيها المعاطاة ضمناً، ويلزم منه صحّة الأسباب التي منها المعاطاة.

وأمّا ما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّ القاعدة المذكورة تتناول أنواع المعاملات دون أصنافها، فليس المراد بها النوع المنطقي، بل النوع العرفي الشامل للصنف أيضاً[2].

ولا يخفى: أنّه لابدّ في تعيين المراد من الرجوع إلى العرف لملاحظة مقدار التزامه بقاعدة السلطنة وورود الحديث على طبق القواعد العقلائيّة، فينبغي تنقيح ما هو معتبر في العقود والمعاملات عرفاً ومدى شمول الحديث لسائر ما يعتبر في نظر العرف وعدمه.

---

(١) عوالي اللئالي ١: ٢٢٢، الفصل التاسع، الخلاف ٣: ١٧٦- ١٧٧، مسألة ٢٩، وبحار الأنوار ٢: ٢٧٢، باب ٣٣.

(٢) المكاسب ٣: ٤١، الاستدلال بحديث السلطنة.

بحثٌ في ماهو المعتبر في المعاملات عقلائيّاً

ويُلاحظ أنّه يعتبر في المعاملات عند العقلاء أمران:

الأوّل: أن يكون للفرد السلطنة على ماله الذي يريد نقله عنه؛ إذ لو كان المال لغيره أو كان محجوراً عليه أو كان صغيراً غير مميّز أو مجنوناً لم يكن مسلّطاً على التصرّف في ماله عند العقلاء.

الثاني: أن يكون الفرد - بالإضافة إلى وجود السلطنة له على ماله- مراعياً لمقرّرات العقلاء وتابعاً لأحكامهم؛ فإنّ بيع المجهول المطلق بالمجهول المطلق غير نافذ عند العقلاء، لا لقصور السلطنة على المال، بل لمنافاته المقررات العقلائية.

فهاهنا أمران ينبغي أن لا نخلط بينهما، وهما السلطنة على المال والتبعيّة للمقرّرات العقلائيّة، وبلحاظ الأوّل يكون الفرد سلطاناً ومتبوعاً، وبلحاظ الثاني يكون تابعاً وخاضعاً، ولا ملازمة بينهما؛ إذ قد يكون للفرد السلطنة على ماله، دون التحكّم بما عليه العقلاء من موازين وأحكام.

وإذا تقرّر ذلك عرفت أنّ الحديث لم يفصّل فيه بين ما للفرد فيه السلطنة وبين ما لم يكن له السلطنة، مع بناء التقريب المذكور في كلامه على شموله لأنواع السلطنة: كالبيع والصلح، مع استثناء الشيخ الأعظم قدس سره لها. فإذا فصلنا بين الأمرين تبيّن صحّة الاستدلال بها في الموارد التي يكون للفرد فيها السلطنة، أي: مع عدم الحجر والقصور ونحوهما، بخلاف ما لو لم يُراع فيها المقرّرات العقلائيّة؛ إذ لا يتمّ الاستدلال بها حينئذٍ.

ومن الواضح أنّ للبيع جهتين: جهة ماليّة يشملها الحديث، وجهة العقد التي يُرجع فيها إلى موازين العقلاء، ولا يشملها الحديث المذكور.

وإن شئت قلت: إنّنا إن قلنا بإطلاق «**الناس مسلّطون على أموالهم**» اتّضح أنّ للفرد أن يتصرّف بماله بأي وجهٍ من الوجوه، إلاّ أنّه مسلّطٌ على خصوص ماله، لا أنّه مسلّطٌ على العقد، والصلح أو البيع أو غيرهما ليس مالاً، وعليه فإذا التزمنا بشمول الحديث للبيع والصلح كان ذلك من باب الوصف بحال المتعلّق.

والتحقيق: أنّه لابدّ من النظر إلى الموضوع في الحديث، أي: المال، وإطلاق الرواية جارٍ في مورد المال لا العقد، فلا تفيد أنّ العقد الصادر بالعربيّة أو الفارسيّة أو في صورة تقديم الإيجاب على القبول أو تأخيره يكون جائزاً.

ومنه انقدح فساد ما أفاده قُدِّسَ سِرُّه من أنّ المعاطاة داخلةٌ في أصناف المعاملات لا أنواعها؛ إذ لولاه لشملها الحديث.

كما أنّه قد يُتأمّل في التمسّك بالحديث لإثبات صحّة البيع؛ إذ لو كان إمضائها للبيع بنحوٍ مهملٍ كان منافياً لإطلاق الحديث، ولو كان بنحوٍ مطلقٍ لكان شاملاً لإمضاء المعاطاة أيضاً.

والصحيح: أنّ مثل البيع والصلح لا يشمله إطلاق «**الناس مسلّطون على أموالهم**»؛ فإنّ الناس مسلّطون على خصوص أموالهم، لا مسلّطون على العقود النافذة بينهم؛ لأنّها من جملة المقرّرات العقلائيّة التابعة لأحكام وضوابط خاصّة.

ثمّ إنّه على فرض إطلاق الحديث قد يُلاحظ أنّ مفاده إمضاء السلطنة على المال، لا على إيجاد السبب؛ إذ لم يصرح بأنّ الناس مسلّطون على عقودهم وبيوعهم. ومن الواضح أنّ هناك فرقاً بين لسان ﴿**أحلّ الله البيع**﴾

ولسان «**الناس مسلّطون على أموالهم**» بعد أن كان الموضوع في الأوّل هو البيع، والموضوع في الثاني هو المال، ومعه يمكن التمسّك بإطلاق الآية لنقول بصحّة العقد الصادر بالفارسيّة وغيره، وأمّا الحديث فلا يستفاد منه إلاّ شموله لخصوص السلطنة على المال بأيّ نحوٍ من أنحاء التصرّف، ولا يعمّ أسباب النقل أصلاً.

وعليه يكون إطلاق الحديث - كسائر الإطلاقات - شاملاً لكلّ تصرّف في المال بما هو تصرّف في المال، ولا يمكن أن نتعدّى به من موضوعٍ إلى موضوعٍ آخر، ومعه يخرج ما كان موضوعاً للمقرّرات العقلائيّة؛ لأنّه ليس مالاً.

إشكال بعض المحقّقين ونقده

ومن هنا يظهر التأمّل فيما أفاده المحقّق الأصفهاني قدس سره من: أنّ مفاد دليل السلطنة هو جعل القدرة على التصرّفات المعامليّة المتوقّفة على ترخيص الشارع تكليفاً ووضعاً؛ فإنّ لازم الترخيص التكليفي أن يكون للفرد القدرة على إمضاء المعاملة بما هي فعلٌ من الأفعال، ولازم الترخيص الوضعي أن يكون قادراً على إنفاذها بما هي مؤثّرةٌ في مضمونها.

وعليه فلابدّ من أن يلحظ المتكلّم في «**الناس مسلّطون على أموالهم**» الأسباب إمّا مستقلاً أو بتبع لحاظ المستقلات، فيجعل الحكم الوضعي بلحاظ الأسباب، ويلزم منه إمضاء الأسباب، ولا يُراد بالصحّة إلاّ هذا المعنى[١].

---

(١) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ١: ١٠٩، أدلّة القول بإفادة المعاطاة الملك.

ووجه التأمّل: أنّه هل يمكن استفادة ما ذكره من إطلاق الحديث أو لا؟ وهل إنّ مفاد الحديث جعل السلطنة بالترخيص تكليفاً ووضعاً أو جعل القدرة على الأسباب والمسبّبات؟أو إنّ جعل السلطنة معنى مستقلّ في ذاته وقابلٌ للجعل مستقلاً أو لا؟

ويُلاحظ: أنّه على القول بالجعل الاستقلالي لا يمكن أن يكون منتزعاً بلحاظ الترخيص تكليفاً ووضعاً، بل يكون جعل السلطنة ممّا يقبل الجعل، ولا يُلحظ في جعله أمر آخر.

كما أنّ الجعل بلحاظ الأسباب والمسبّبات أو لحاظ الأسباب مستقلاً أو لحاظ المسبّبات بتبع لحاظ الأسباب ليس معقولاً في العموم فضلاً عن الإطلاق؛ إذ لا يعني الإطلاق إلاّ خصوص الطبيعة، مع أنّه لم يلحظ في الحديث عدا المال والسلطنة والناس. مع أنّه قد تقدّم في محلّه أنّه لا يعقل شمول الإطلاق لمصاديقه، فإن قيل: ﴿أحلّ الله البيع﴾ لم تدلّ إلاّ على الطبيعة، وأمّا خصوصيّات المصاديق فهي أُمورٌ زائدةٌ عليها، فيستحيل أن يشملها الإطلاق، كما تقدّم أنّه بعد تماميّة مقدّمات الإطلاق لا يُقال بالعموم كما تخيّله بعضهم، بل لم يلحظ فيها إلاّ الطبيعة الخاصّة.

وبهذا يتبيّن أنّ لحاظ المصاديق غير معقول، فضلاً عن لحاظ ما هو خارجٌ عنها من قبيل لحاظ أسباب المعاملات ومسبّباتها؛ لافتقارها إلى مؤونة زائدة لا يدلّ عليها الإطلاق بنفسه.

وبهذا البيان اتّضح الحال فيما أفاده المحقّق الأصفهانيقدس سره؛ إذ بالقول بالفصل بين المال والمقرّرات العقلائيّة لا يمكن أن نلتزم بإمضاء الحديث للأسباب، بل لابدّ من الفصل بينهما؛ لأنّ الاسباب معان عقلائيّة لابدّ فيها من

الرجوع إلى العقلاء والتأمّل في سيرتهم بلحاظ السلطنة على الأموال.

ولعلّه إلى هذا المعنى أشار الآخوند الخراساني قدس سره إلى أنّ مفاد الحديث ليس إلاّ أنّ الناس ليسوا محجورين عن التصرّفات النافذة شرعاً، لا أنّه بصدد أنّ لهم أنحاء السلطنة[1].

والحقّ: أنّه لا إطلاق لقوله: «**الناس مسلّطون على أموالهم**»، بل لا يعقل أن يكون له إطلاقٌ.

وبيان هذا الأمر الهامّ في باب الإطلاق والعموم معاً: أنّ الإطلاق هو تعلّق الحكم بالطبيعة، فإن كان الحاكم بالإطلاق في مقام البيان كان الموضوع تمام العلّة في الحكم، فلا يكون لأيّ أمرٍ آخر دخلٌ فيه، وإلاّ لم يكن الموضوع تمام العلّة فيه في نظر الحاكم، بل جزئها، ومعه يكون منافياً للإطلاق؛ إذ لا يستفاد من الإطلاق إلاّ كون الموضوع تمام العلّة فيه.

وأمّا المصاديق والخصوصيّات الطارئة والقيود الزائدة فلا نظر للإطلاق إليها، بل لا يعقل ذلك.

والسرّ فيه: أنّ الطبيعة المدلولة باللفظ الواقع موضوعاً للحكم يستحيل أن يحكي عن أمرٍ زائد على الطبيعة. فالإنسان الموضوع لطبيعة الحيوان الناطق لا يحكي عن غير الإنسان، كالخصوصيّات الطارئة من قبيل المصاديق والقيود وغيرها؛ لأنّنا نفترض هنا أنّ اللفظ موضوعٌ للطبيعة نفسها، لا لها ولخصوصيّاتها، فلا يمكن أن يزيد في مقام الدلالة على الطبيعة نفسها.

---

(١) حاشية المكاسب (للآخوند الخراساني): ١٤، في لزوم المعاطاة وعدمه.

والغرض: أنّه إنّ تمّت مقدّمات البيان فلا يدلّ الإطلاق إلاّ على أنّ الموضوع تمام العلّة، وإنّما قلنا بأنّ الطبيعة متى وجدت كانت محكومةً بهذا الحكم لا بملاك سريانها إلى تمام المصاديق - أي: لا باعتبار أخذ المصاديق في الطبيعة الواقعة موضوعاً للحكم- بل لسريان الحكم في تمام الطبيعة.

وعليه فقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لا يدلّ - على تقدير إطلاقه- على صحّة بيع زيد عباءته من عمرٍ، بل لأنّ هذا بيعٌ، والبيع نافذٌ، فيكون نافذاً.

كما يجري هذا التقريب في العموم أيضاً؛ فإنّ قوله: (أكرم كلّ عالم) لا يدلّ على المصاديق بكافّة خصوصيّاتها، بل لا يحكم العامّ إلاّ على الطبيعة نفسها، وتدلّ (كلّ) على تكثّر الطبيعة بما هي طبيعة، لا بشيء زائد عليها؛ إذ لا يؤخذ فيها إلاّ الطبيعة ، والخصوصيّات الزائدة عليها: كالسوادٍ والبياض ليست مدلولاً للفظ.

نعم، إن شملها اللفظ كان الشمول باعتبار أنّ الفرد عالمٌ، لا باعتبار أنّه عالمٌ أسود أو أبيض.

ثمّ إنّ المائز بين الإطلاق والعموم هو أنّ في الإطلاق يكون النظر إلى الطبيعة بما هي، بخلاف العموم الذي مفاده تكثير الطبيعة بما هي طبيعة.

وإذ قد تحرّر محلّ البحث نقول: إنّ جعل السلطنة على المال المفاد بقوله: «**الناس مسلّطون على أموالهم**» يستحيل أن يسري من المال إلى موضوعٍ آخر، لتؤخذ فيه خصوصيّة أُخرى في العقد بنحو السبب أو المسبّب، فيدلّ الحديث حينئذٍ - بعد تماميّة الإطلاق فيه- أنّ المال تمام الموضوع في السلطنة وأنّ للناس السلطنة على أموالهم بكلّ نحوٍ من أنحاء السلطنة، وأمّا القيود الزائدة الموجبة لتبدّل حيثيّة المال فلا يدلّ عليها

الحديث، بل لا يعقل أن يدلّ عليها في حدّ ذاته.

والحاصل: أن الحديث مطلقٌ من هذه الجهة كغيره؛ إذ إنّ قوله: (البيعُ حلال) لا يفيد أنّ الصلح حلالٌ كذلك، كما أنّ السلطنة على المال لا تفيد السلطنة على العقد، فلا يمكن أن نقول بصحّة الأسباب بالتمسّك بإطلاقها.ومنه يتّضح أنّ ما ذكره بعض الأعاظم ليس صحيحاً؛ لأنّه خروج عن باب الإطلاق وهو غير ممكنٍ في باب العموم فضلاً عن الإطلاق.

هذا كله بناءً على جريان الإطلاق فيه.

نقد ما ذكره الآخوند الخراساني قدس سره

وأمّا من يرى عدم الإطلاق في حديث السلطنة، كما أفاده الآخوند الخراساني قدس سره؛ حيث اختار أنّ مفاد «**الناس مسلّطون على أموالهم**» هو أنّ المالك ليس محجوراً عن التصرّفات النافذة شرعاً، لا أنّ له أنحاء السلطنة[1]، فيُلاحظ عليه أنّه يذهب إلى عدم الإطلاق فيه، مع أنّنا نرى أنّه لا يعقل أن يجري فيه الإطلاق من رأس. ولذا أشكل عليه بعض الأعاظم من تلامذته بالقول: إنّ حديث السلطنة في مقام إثبات السلطنة وجعلها بالترخيص تكليفاً ووضعاً؛ لتصريحه بأنّ الناس مسلّطون على أموالهم، ولم يقل: الناس غير محجورٍ عليهم[2]. والإشكال المذكور إشكال عقلائي مرجعه إلى مقدار ظهور اللفظ ودلالته.

---

(١) حاشية المكاسب (للآخوند الخراساني): ١٤، في لزوم المعاطاة وعدمه.

(٢) راجع حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ١: ١١٠، أدلّة القول بإفادة المعاطاة الملك.

كلام المحقّق الأصفهاني والنظر فيه

كما أنّه هاهنا إشكالاً عقليّاً أفاده المحقّق الأصفهاني قدس سره أيضاً، وحاصله: أنّ الحكم بالمقتضي - استناداً إلى ثبوت ما يقتضيه: إمّا اقتضاءً أو فعلاً لعدم المانع - معقولٌ، وأمّا الحكم بعدم المانع استناداً إلى ثبوت المقتضي فهو غير معقول[1].

وبيان ذلك: أنّه لا معنى لحمل دليل السلطنة على كون المالك غير محجورٍ في قبال المحجور بأسبابه، مع عدم استناد عدم المحجوريّة إلى ثبوت المقتضي، وهو ملكيّته للمال، بل عدم المحجوريّة مرجعها إلى عدم ثبوت مانعٍ آخر غير الأسباب الموجبة للحجر شرعاً.

ثمّ إنّه يمكن الجواب عن الإشكال العقلائي المتقدّم بأنّ المراد من كلام الآخوند الخراساني قدس سره أنّ قوله: **«الناس مسلّطون على أموالهم»** مهملٌ لا مطلقٌ، فلا يفيد أنّ الناس غير محجورٍ عليهم، بل مفاده جعل السلطنة لهم في قبال الحجر عليهم، فلا إطلاق فيه، ومعه ينتفي الإشكال العقلائي والعقلي معاً.

كما أنّه لو افترضنا أنّ الحديث أفاد جعل عدم الحجر من أوّل الأمر قلنا:

أوّلاً: إنّ الشارع لو صرّح بأنّ الناس غير محجورٍ عليهم في أموالهم، فهل يمكن دعوى أنّ التصريح به غير معقولٍ، أو يكون الجعل حينئذٍ أمراً عقلائيّاً صحيحاً؟

---

(١) راجع حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ١: ١٠٩-١١٠، أدلّة القول بإفادة المعاطاة الملك.

وثانياً: إنّ الحديث عن المقتضي وعدم المانع والسبب والمسبّب لا محصلّ له في المقام؛ لوضوح أنّ السلطنة اعتبارٌ مجعولٌ من العقلاء أو من الشارع تأسيساً أو إمضاءً؛ إذ ليس في الحديث ما يدلّ على استناده إلى وجود المقتضي أو عدم المانع. كما أنّهم ذكروا في محلّه أنّ الوصف مشعرٌ بالعليّة، إلاّ أنّه لم يلتزم به أحد في باب موضوعات الأحكام، ولذا قالوا :إنّه مشعرٌ بالعليّة، ولم يقولوا: إنّه دالّ على ذلك. فليس مفاد القاعدة أنّ الناس مسلّطون على أموالهم لأنّها أموالهم؛ إذ لا اقتضاء في المقام، بل الغرض جعل حكمٍ اعتباري على موضوعٍ مّا، فلا يدلّ على استناد المولى في حكمه إلى أنّه مالهم.

ثمّ إنّه مع التسليم بأنّ الأموال بحسب نظر العقلاء مقتضية للسلطنة يتعيّن ما أفاده الآخوند الخراسانيقُدِّسَ سِرُّهُ مع ما فيه من النظر؛ إذ اختار أنّ الشارع حينما يرى أنّ المال مقتضٍ للسلطنة، قد يظنّ الناس أنّ هناك مانعاً، وليس هو إلاّ الحجر، فأفاد الشارع أنّ الناس مسلّطون على أموالهم، فيكون الحديث وارداً في مقام رفع المانع، ليرتفع معه الإشكال العقلي[(١)].

وأمّا دعوى عدم الإطلاق في القاعدة - كما ذهب إليها الآخوند الخراسانيقُدِّسَ سِرُّهُ[(٢)] - فإن كان المراد ما كان في مقابل الحجر؛ فإنّ لكلّ فرد أن يتصرّف في أمواله الخاصّة بالأكل والشرب واللبس وسائر الانتفاعات والاستعمالات، وقد يحتمل أنّ إحدى التصرفات لا تقع مورد رضا الشارع وإمضائه، بل ورد النهي عنها، فلا وجه لها، بل للقاعدة إطلاقٌ كما مرّ، وإن

---

(١) حاشية المكاسب (للآخوند الخراساني): ١٤، في لزوم المعاطاة وعدمه.

(٢) حاشية المكاسب (للآخوند الخراساني): ١٤، في لزوم المعاطاة وعدمه.

كان المراد عدم الإطلاق بلحاظ الأسباب والمسبّبات فله وجهٌ صحيحٌ.

نعم، قد يقال: إنّ القاعدة القائلة بأنّ الناس مسلّطون على أموالهم نظير قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾[1] بملاك كونها حكماً منصبّاً على الذات، ولا إطلاق لها بلحاظ الخصوصيّات الطارئة، فلا تعارض الأدلّة الدالّة على التصرّف في مال الغير، بل غاية ما تدلّ عليه أنّ ذلك جائزٌ في الشريعة، إلاّ أنّه لا يراد بالجواز هنا ولو كان متعلّقاً بمال الغير. ويترتّب على ما ذكر - بلحاظ عمل المكلّف - أنّه لو تناول لحم الغير كان مرتكباً لحرامٍ واحد، بخلاف ما إذا شرب خمر غيره؛ إذ يكون حينئذ عاصياً لنهيين ومرتكباً لمحرّمين. وبهذا يتبيّن أنّ مورد القاعدة هو المال، ولا إطلاق لها بلحاظ العوارض والخصوصيّات الطارئة من قبيل: مال الغير والحرج والضرر والحجر ونحوها.

توهّم التعارض في المقام ودفعه

وأمّا ما قد يتوهّم من معارضتها مع أدلّة المحرّمات ففيه: أنّه حتّى لو قلنا بالإطلاق في القاعدة فلا تتعارض معها؛ لأنّ مفاد قوله: «**الناس مسلّطون على أموالهم**» بيان حكمٍ عقلائي لا تأسيسي، فيمكن التمسّك بها في بلاد الكفر؛ لوضوح دلالتها على أصلٍ عقلائي.

ثمّ إنّ الأحكام العقلائيّة معلّقةٌ على عدم ورود النهي من الشارع عنها، فلا تكون حاكمةً على الأدلّة الشرعيّة، بمعنى: أنّه يشترط في أحكام العقلاء أن لا تتصادم معها. فالناس مسلّطون على أموالهم ما لم يرد تحريم من الله

---

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

أو رسوله في مورد مّا؛ لأنّ مفاد القاعدة بيان حكمٍ مشروطٍ ومعلّقٍ - بالمعنى المتقدّم - لا مطلقٍ. ولذا يقدّم الدليل الشرعي - بأيّ مرتبةٍ من مراتبه - على هذا الحكم العقلائي،وقوله (الناس مسلطون على أموالهم) تكرار للحكم العقلائي نفسه لازائداً عليه.

شبهاتٌ وردودٌ

ثمّ إنّ في المقام شبهات علميّة لا بأس بالتعرّض لها؛ تشحيذاً للأذهان، ثمّ بيان جهة الاستدلال لها أو عليها ونقد الزائف منها، والله المستعان.

فمنها: أنّ السلطنة معلولةٌ للملكيّة، فتكون متأخّرة عنها قطعاً وعن عدمها البديل كذلك، فكيف يعقل أن تكون علّةً لزوال الملكيّة؟

والمراد بالعدم البديل المتحقّق لو لم يكن هذا الشيء موجوداً؛ فإنّ العدم المتأخّر أو المتقدّم عليه ليس بديلاً عنه، فإن كان العدم البديل في مرتبة الشيء، كانت الملكيّة متقدّمةً على السلطنة؛ لأنّها علّةٌ لها، وكانت السلطنة متأخّرةً عنها، فتتأخّر عن عدمها البديل، مع أنّ الغرض من السلطنة زوال الملكيّة وتحقيق العدم[1]، ما يلزم منه تقدّم السلطنة على ما هي متأخّرةٌ عنه بالطبع[2].

وبيان ذلك: أنّ السلطنة متأخّرةٌ عن الملكيّة وعن عدمها البديل، وهما في رتبةٍ واحدةٍ، فما كان متقدّماً على أحدهما كان متقدّماً على الآخر، وما

---

(١) إلاّ أنّ هذا العدم ليس بديلاً للملكيّة، بل متأخّراً عنها، فلا يرد الإشكال (المقرّر).

(٢) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ١: ١١٠، شبهات علميّة.

كان متأخّراً على أحدهما كان متأخّراً عن الآخر، وإذ كانت السلطنة متأخّرةً عن الملكيّة كانت متأخّرةً عن عدمها البديل قطعاً. فإن أُريد من القاعدة بيان أنّ جعل السلطنة سببٌ لزوال الملكيّة، لوحظ عليه أنّ عدم الملكيّة البديل لها متقدّم على السلطنة، فيصير متأخّراً عنها. والغرض: أنّه يلزم منه أن تكون السلطنة علّةً لزوال الملكيّة.

ومنها: أنّ الملكيّة علّةٌ للسلطنة، فإذا كانت السلطنة علّةً لزوالها لزم علّيّة الشيء لعدم نفسه؛ إذ الملكيّة إن زالت زالت السلطنة، فكيف يتصوّر أن يكون الشيء علّةً لزوال نفسه[1]؟

أقول: لابدّ من تحقيق الكلام في المقام، فنقول وبالله الاعتصام: لا ينبغي الخلط بين التكوين والتشريع والحقائق والاعتباريّات، وقد ترتّب غير واحد من المفاسد والأغلاط على قياس بعضها على الآخر.

فمنها: ما قيل في باب الاستصحاب في الأحكام الوضعيّة من أنّ جعل السببيّة والجزئيّة والمانعيّة محالٌ؛ لأنّ سببيّة السبب وجزئيّة الجزء أمرٌ ذاتي، والذاتي لا يعلّل، مع أنّ فيه خلطاً بين ما هو عقلي وما هو اعتباري.

فالصحيح أن يقال: إنّ العلّيّة - في الواقع - هل تنسجم مع الملكيّة أو لا؟ فإن قيل بالأوّل لزم أن نقول - كما أفاده بعض المحقّقين - من أنّ الضدّ إن كان متقدّماً على شيء لم يلزم أن يكون عدمه متقدّماً كذلك[2].

أو أن نقول - كما هو التحقيق في المسألة -: إنّ المقام هنا في الأحكام الاعتباريّة لا الأحكام العقليّة، والسببيّة والجزئيّة والمانعيّة قابلةٌ

---

(١) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ١: ١١٠، شبهات علميّة.

(٢) كفاية الأُصول: ١٣٠ - ١٣٢، فصل في مسألة الضدّ.

للجعل استقلالاً؛ بخلاف الملكيّة؛ فإنّها ليست من الحقائق الخارجيّة أو الأعراض الخارجيّة للشيء أو المقولات، فلا يمكن الحديث عن العلّة والمعلول في البحث حولها؛ إذ العلّيّة والمعلوليّة من أحكام الوجود، مع أنّ الملكيّة من الأُمور الاعتباريّة العقلائيّة، فاعتبار العقلاء لها لا يلازم دخولها في الأعراض أو مقولة الجدة أو غيرهما.

ومن الواضح: أنّ الاعتبارات منوطةٌ بمتطلّبات حياة العقلاء ومقدار حاجاتهم لها، ولذا قد يعتبر العقلاء أُموراً لم يكن لها أثر قبل ثلاثين أو خمسين عاماً وهكذا، كما هو الحال في التأمين الذي لم يكن له في الشرع عينٌ ولا أثرٌ.

والوجه في ذلك: أنّ المعاملات والعقود بعد أن ازدادت الحاجة إليها بين البشر وتوسّع نطاقها لديهم لجأ العقلاء إلى ابتكار اعتبارات جديدة أضافوها إلى اعتباراتهم؛ لغرض الانتفاع منها، فكان التأمين. كما أنّ الملكيّة لم تكن سابقاً بالنحو الذي وصلت إليه الآن، وقد تكون هناك معاملات واعتبارات مستحدثة في المستقبل ممّا لا وجود لها الآن.

والحاصل: أنّ الملكيّة اعتبارٌ عقلائي، لا صفةٌ قائمةٌ بالعباءة مثلاً، فإن هلك العقلاء زال الاعتبار وزالت الملكيّة، مع بقاء العباءة صفراء على كلّ حال.

ثمّ إنّه قد يتوهّم: أنّ السلطنة عبارة عن القدرة التي هي من الأوصاف النفسانيّة والحقائق المتأصّلة المتحقّقة بترخيص المولى وضعاً أو تكليفاً[1].

وما أُفيد في غاية الضعف؛ إذ لا يصحّ أن يُلتزم بأنّ السلطنة صفةٌ

---

(١) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ١: ١١١، شبهات علميّة.

حقيقيّةٌ متحقّقةٌ بالترخيص الشرعي، فتكون المعاملة فاسدةً قبل ترخيص الشارع، وتحصل القدرة على البيع ونحوه بعده.

ولعلّ منشأ الشبهة الخلط بين التكوين والتشريع؛ فإنّ هاهنا قدرةً تكوينيّةً كالقدرة على الفعل والكلام والإخبار والإنشاء، وأمّا الصحّة والفساد فلا قدرة للفرد عليهما، وإنّما هما حكمان شرعيّان أوعقلائيّان مترتّبان على موضوع مّا. والقدرة الأُولى محفوظة: سواء ورد الحكم الشرعي أم لم يرد؛ إذ للفرد أن يتلفّظ بلفظ مّا: سواء حكم الشارع بالترخيص أو حكم بالمنع، فلابدّ لزوال هذه القدرة من عللٍ تكوينيّة؛ لأنّ مبادئها تكوينيّة. وهذا بخلاف القدرة على الصحّة والفساد؛ إذ يُقال هنا بعدم شمولها لهما واختصاص ذلك - أي: اعتبار صحّة العقد أو الإيقاع- بالشارع، وإنّما نشأ الإشكال المزبور من الخلط بين الأُمور التكوينيّة والأوضاع التشريعيّة.

والسلطنة المبحوث عنها في المقام سلطنةٌ تشريعيّة لا قدرةٌ واقعيّة، كجعل الحكومة والولاية وغيرهما؛ إذ قد يجعل الله تعالى داودعليه السلام خليفةً، أو تفوّض الحكومة أو الشعب زيداً السلطة، غاية الأمر أنّ الاعتبار لابدّ له من معتبر. وإذ كان للمولى الحكيم الولاية المطلقة: فإن قال: جعلت رسول الله خليفة صار خليفةً، وإن قال رسول الله صلى الله عليه وآله: جعلت عليّاً وليّ الأمر صار وليّاً، وإن قال الإمام عليه السلام: جعلت الفقيه حاكماً أو قاضياً صار كذلك، فهذه جهاتٌ اعتباريّة لا ينبغي خلطها مع جهات التكوين وحقائق الأُمور.

والغرض: أنّ السلطنة على الأموال ماهيّةٌ اعتباريّةٌ مجعولةٌ من قبل العقلاء أو الشارع، وإن كان الاعتبار بنفسه أمراً تكوينيّاً؛ لأنّ الاعتبار أمرٌ

نفسي، له مبادئ نفسيّة، فالملكيّة والولاية والنبوّة والخلافة من جملة الأمور الاعتباريّة، ولا دخل للعلّيّة والمعلوليّة ونحوهما فيها.

وأمّا دعوى علّيّة الملكيّة للسلطنة، فهي مقدّمة عليها، أو أنّ السلطنة ناشئةٌ من الملكيّة، أو أنّ السلطنة معلولةٌ للملكيّة، فلا وجه لها؛ بعد أن اعتبر الشارع أنّ ما اشتراه زيد أو ورثه من أبيه صار ملكاً له، فله السلطنة على أمواله. مع أنّ الموضوع في «**الناس مسلّطون على أموالهم**» هو الناس، والمتعلّق هو المال، كما لو قيل بأنّ زيداً سلطانٌ على مملكة كذا، أو قيل بأنّ المولى جعل للولي السلطنة على القصاص.

وبهذا البيان اتّضح أنّه لا وجه للبحث حول العلّيّة والمعلوليّة ليقال بتقدّم أحدهما على الآخر أو التعرّض إلى مسائل عقليّة والخلط بينها وبين الجهات التشريعيّة، وإن كنّا نقول بأنّ السلطنة الفعليّة لابدّ فيها من المال والملكيّة، إلاّ أنّ ذلك لا مساس له بالالتزام بتأخّر السلطنة عن الملكيّة.

ما أفاده الميرزا الرشتي والجواب عنه

ثمّ إنّ الميرزا الرشتي ذكر في المقام: أنّ المراد من قوله: «**الناس مسلّطون على أموالهم**» التسلّط على التصرّفات في موضوع المال، فلابدّ من بقاء المال لكي تقوم به السلطنة. فإن كان لزيد عباءة اقتضت السلطنة أنّ له أن يلبسها أو يتصرّف بها كيفما شاء، كما لو نقلها من مكان إلى آخر، بخلاف التصرّفات الناقلة من وقفٍ وغيره ممّا لا ينحفظ معه السلطنة؛ فإنّ دليل السلطنة لا يتناولها[1].

(١) كتاب الإجارة: ١٠، القول في المعاطاة.

ويمكن التأمّل فيما أفاده من وجهين:

الأوّل: أنّه لابدّ من الرجوع إلى العرف ومقدار ما يفهمه من دليل السلطنة واقتصار دلالته على التصرّفات الخارجيّة أو شموله لمثل البيع والهبة والإجارة ونحوها، أي: بأن يتمّ النظر إلى الدليل بحسب العرف لا بحسب النظر الدقّي العقلي.

الثاني: أن نفترض المسألة عقليّة وندّعي أنّ مفاد القاعدة هو السلطنة على التصرّف في خصوص مال المالك، فيكون كلّ تصرّف في مال الغير باطلاً، فإذا أعتق زيدٌ عبداً له صار حرّاً. والغرض أنّه لابدّ من انحفاظ الملك عند إعمال السلطنة، وأمّا زوال الملك بإعمال السلطنة في مرتبة متأخّرة عنه فلا بأس به، فإذا صحّ مايقولون وجب أن يبطل البيع والصلح؛ لأنّه لابيع إلاّ في ملك والملك -على فرضهم- ينبغي أن يحفظ بعد البيع، فيبطل البيع والصلح، وهذه نتيجةٌ لا عقليّة ولا عقلائيّة.

ولنعطف الكلام إلى أدلّة الشروط والبحث حول مقدار ما يستفاد منها فيما نحن بصدده من صحّة المعاطاة.

الثانية: حديث الشرط

من جملة ما أُستدلّ به على صحّة المعاطاة[1] الأخبار الواردة بعبائر مختلفة مفادها: «**المسلمون عند شروطهم**»[2]؛ بدعوى شمولها للشروط

(١) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٨٦، القول في المعاطاة.

(٢) الكافي ٥: ١٦٩، باب الشرط والخيار في البيع، من لا يحضره الفقيه ٣: ١٢٨، باب المكاتبة، الاستبصار ٤: ٣٥، كتاب العتق، الباب١٨، تهذيب الأحكام ٧: ٢٢، كتاب التجارات، الباب٢، عقود البيع.

الابتدائيّة منها.

ولابدّ في الاستدلال بها من البحث في أمرين:

الأوّل: هل أدلّة الشروط تشمل الشروط الابتدائيّة أو لا تشملها؟

والثاني: أنّ البيع ونحوه هل يدخل في الشروط الابتدائيّة أو لا يدخل؟

فإن لم يتمّ أحد الأمرين أو كلاهما لم يمكن الاستدلال بها على المطلوب، فلا يدخل البيع ونحوه فيها، فضلاً عن المعاطاة.

التحقيق في معنى الشرط

هذا وقد ذكر الشيخ الأعظمقدس سره أنّ الشرط يُطلق في العرف واللغة على معنيين: أحدهما حدثي اشتقاقي، والآخر جامدٌ، وهو ما يلزم من عدمه العدم وإن لم يلزم من وجوده الوجود[1]. وقد تكلّف بعض المحشّين لإرجاع الثاني إلى الأوّل وجعله من المشتقّات[2]، كما تصدّى بعضهم لإرجاعها إلى معنى واحد هو مطلق تقيّد أمرٍ بآخر[3].

والذي يظهر من كلمات اللغويّين هو المعنى الحدثي كما أفاده الشيخ الأعظمقدس سره، بخلاف المعنى الثاني الذي لا شاهد له من اللغة بحسب التتبّع، مع أنّه موافق لها ولاستعمالاتها.

ثمّ إنّ الشرط - كما أفاده غير واحد من أهل اللغة- هو إلزام الشيء

---

(١) المكاسب ٦: ١١- ١٣، في الشروط التي يقع عليها العقد.

(٢) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ٢: ١٠٥- ١٠٦، القول في الشروط.

(٣) حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ٢: ٦١، في الشروط التي يقع عليها العقد.

والتزامه في معاملة ونحوها[١]، أو هو مطلق الالتزام كما اختاره آخرون[٢].

وذهب صاحب «الحدائق» إلى أنّ إطلاق الشرط على البيع كثيرٌ في الروايات[٣].

وقال في «القاموس»: الشرط إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه، وجمعه الشروط[٤]. وقريب منه ما في «أقرب الموارد»[٥].

والظاهر: أنّ ما ذكر بيان لماهيّة المعنى اللغوي؛ إذ لو كان الشرط هو الالتزام المطلق فلا معنى لتقييد تعريف الماهيّة بوقوعها في البيع، بل كان القيد مخلاً حينئذ.

وفي «القاموس» أيضاً: ذو الشرط عدي بن جبلة، شرط قومه أن لا يُدفن ميّت حتّى يخطّ هو موضع قبره[٦]. ولا يستفاد منه أنّ الشرط مطلق الإلزام؛ فإنّ الكلام بعد بيان الماهيّة، فيكون بيانها قرينةً على ما هو المراد منه من: أنّ الشرط لابدّ أن يقع في ضمن عقدٍ أو قرارٍ.

كما يستفاد ممّا قرّره في «القاموس» أنّ المعنى اللغوي هو المعنى الذي ذكره الفقهاء في كتبهم من: أنّ الشرط هو الالتزام الحاصل في ضمن قرارٍ أو معاملةٍ، ولا يعني ذلك أنّ البيع مقيّدٌ بالشرط أو معلّقٌ عليه، وإنّما هو

---

(١) القاموس المحيط ٢: ٣٨١.

(٢) المنجد: ٣٨٢.

(٣) الحدائق الناضرة ٢٠: ٧٣، أحكام العقود والمعاملات، الفصل ١٢.

(٤) القاموس المحيط ٣: ٣٨١.

(٥) أقرب الموارد ١: ٥٨٣.

(٦) القاموس المحيط ٢: ٣٨٢.

شرطٌ في ضمن عقد.

نعم، لو قال: (بعتُ هذا بذاك) كان ذلك قيداً لا شرطاً، بل الظاهر هنا أنّ ماهيّة البيع ظرفٌ والشرط مظروفٌ، لا أنّ حقيقته تعليق شيءٍ على شيءٍ أو تقييده به.

ثمّ إنّ الشرط ليس مطلق الإلزام والالتزام، بل قوام الشرط وقوعه في ضمن غيره، فلا يتحقّق ابتداءً. وبهذا اتّضح أنّ ما أفاده في «القاموس» و«أقرب الموارد» موافقٌ لما اختاره الأعلام.

وفي «معيار اللغة»: شرط عليه كذا في البيع ونحوه ألزمه إيّاه، فالتزم هو لما اشترط عليه[1]. وظاهره أنّه إن لم يقع الشرط في ضمن البيع لما كان معنى للتقييد به، إلاّ أنّ ما تقدّم في كلام «القاموس» و«أقرب الموارد» كالصريح في بيان الماهيّة.

وفي «المنجد»: شرط عليه في بيع ونحوه ألزمه شيئاً فيه ... والشرط إلزام الشيء والتزامه[2]. وظاهره نظير ما تقدّم عن «معيار اللغة»، فلا يعدّ دليلاً على أنّ الشرط هو مطلق إلزام الشيء والتزامه؛ لأنّه ليس في مقام بيان الماهية.

وربّما يُشعر بكونه مطلق الإلزام والالتزام ما عن الأصبغ بن نباتة حين سُئل: كيف سمّيتم شرطة الخميس يا أصبغ؟ فقال: لأنّا ضمنّا له الذبح وضمن لنا الفتح[3].

---

(١) معيار اللغة ٢: ٥٧.

(٢) المنجد: ٣٨٢.

(٣) الاختصاص: ٦٥، ذكر الأصبغ بن نباتة.

إلاّ أنّه ضعيفٌ؛ لمخالفته ما أفاده غير واحدٍ من أهل اللغة، مع احتمال كونه في ضمن البيع، أو احتمال أن يكون من الشَرَط بمعنى العلامة لا الشرط المعهود، ومنه أشراط الساعة وشرطة الخميس، وهم المعروفون بعلامة خاصّة[1].

كما ذكر في «مجمع البيان» أنّ الشرط في البيع بمعنى العلامة[2]، مع انسجامه مع مثل قولهم: أشراط الساعة، بخلاف الشرط في البيع.

وبهذا يتّضح اشتراك ما أُفيد في «القاموس» و«أقرب الموارد» و«معيار اللغة» في أخذ الشرط في ضمن العقد، وإنّما انفرد صاحب «المنجد» فيما قال؛ فلا وجه لما يقال من: أنّ صاحب «القاموس» منفردٌ بقوله.

وأمّا الشرط بمعنى ما يلزم من عدمه العدم فلم يظهر من كلمات اللغويّين أنّه من جملة معانيه، ولعلّه معنى عرفي أو اصطلاحي موافقٌ لما عليه العرف؛ إذ قد يطلق العرف الشرط على الابتدائي منه كما في الجُعالة نحو قوله: من أتى بدابّتي فله كذا، فهذا معنى آخر للشرط متضمّنٌ للتعليق.

فلدينا معنيان للشرط: أحدهما: الإلزام في العقد والمعاملة، والآخر: المعنى التعليقي، ولعلّ ما يلزم من عدمه العدم مأخوذٌ من المعنى الثاني.

ثمّ إنّه لا جامع بين المعنيين المزبورين ليقال بشمول الرواية لهما؛ لاختلاف مدلوليهما، فلا تشملهما الرواية القائلة: «**المسلمون عند شروطهم**» بنحو الاشتراك المعنوي، إلاّ بالالتزام بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو إن كان جائزاً عقلاً، إلاّ أنّه لا يذهب إليه العقلاء إلاّ

---

(١) ترتيب إصلاح المنطق: ٣٥.

(٢) مجمع البيان ٩: ١٥٤، تفسير سورة محمّد صلى الله عليه وآله.

بدليلٍ. وعليه فإن كان المراد من الرواية ما تقدّم فهو، وإلاّ كان دليل الشروط مجملاً.

إلاّ أنّ هناك روايات متعدّدة[١] تدلّ على أنّ مفاد «**المسلمون عند شروطهم**» هو الشروط الواقعة في ضمن العقد. نعم، دلّت روايات أُخرى - سيأتي الإشارة إليها - على أنّ المراد منها الشروط الابتدائيّة، ولعلّها تشكّل قرينة على ورود الرواية ودلالتها على أكثر من معنى.

وحينئذٍ فلابدّ من البحث عن الجامع فيما بينهما[٢]، مع أنّه غير ممكنٍ، وإن حاول بعضهم تكلّفه، فقالوا: إنّه مطلق القرار والجعل[٣]، إلاّ أنّ اللغة لا تساعد عليه، إلاّ أن يقال أنّه معنى عرفي؛ إذ لا يقال لجعل النصب والإشارات شرطاً وإن كانت جعلاً، كما لا يقال لمطلق الجعل المستتبع للإلزام والضيق شرطاً وإن ادّعاه بعض الأساطين[٤]؛ إذ لا يُطلق على جعل الأمارة الشرعيّة المستتبعة للضيق والإلزام الشرط.

وأفاد بعضهم أنّ الشرط مطلق لزوم شيء لآخر وتقييده به[٥]، مع أنّه يلزم منه أن لا تكون الشروط في العقود والمعاملات شروطاً؛ لعدم التقييد بها، كما يلزم أن تكون الحجّيّة المجعولة لخبر الواحد شرطاً؛ باعتبار لزومها له، ولذا قيل: إنّ منه إطلاق الشرط على الطهارة المعتبرة في الصلاة؛ إذ يلزم

---

(١) سيأتي التعرّض لها قريباً.

(٢) أي: الإلزام في المعاملة والمعنى التعليقي (المقرّر).

(٣) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٤: ٤٣، أصالة لزوم البيع.

(٤) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٤: ٤٣، أصالة لزوم البيع.

(٥) حاشيته المكاسب (للسيّد اليزدي) ٢: ١٠٥- ١٠٦، القول في الشروط.

من عدمها العدم. وإنّما كان الغرض من المحاولات المذكورة تصوّر المعنى الجامع بينها، مع أنّه مفقودٌ. بل ادّعى بعضهم أنّ الشرط ربط شيء بآخر، فيكون الحبل المعقود بالحائط والكرسي الذي يجلس عليه زيدٌ والعباءة التي يرتديها بكرٌ من جملة الشروط[1]، وهو كما ترى.

تحرير محلّ النزاع في البحث

ولابدّ هاهنا من تنقيح البحث في جهتين:

أحدهما: أنّ الشرط هل يشمل العقود في نظر العرف أو لا؟

وثانيهما: أنّه على القول بالشمول هَل يعدّ البيع والصلح ونحوهما من الشروط الابتدائيّة أو لا؟

فإن كان الشرط أعمّ ممّا يقع في معاملة أو بدونها وكان أعمّ من البيع ونحوه فيمكن حينئذٍ أن نتمسّك بأدلّة الشروط لتصحيح المعاطاة، بخلاف ما لم يتمّ أحدهما أو كلاهما.

والحاصل: أنّ للشرط معنيين: أحدهما عرفي والآخر لغوي. أمّا الثاني فهو عبارةٌ عن القرار الواقع في ضمن المعاملة، إلاّ أنّ ذلك لا يعني لزوم أن يكون بلفظ: اشترطتُ أو التزمتُ، بل ولو قال مثلاً: على أن يكون لي كذا ونحوه؛ فإنّ ذلك التزامٌ بالحمل الشائع أو قرارٌ في ضمن قرار.

وأمّا الأوّل فلم نعثر عليه في كلمات أهل اللغة، إلاّ أنّه يتّفق مع ما عليه العرف؛ لشيوع استعماله فيما بينهم، وهو الذي بحسبه أُطلق على المقدّم في القضيّة الشرطيّة شرطاً وشاع استعماله في العلوم العقليّة، أي:

---

(١) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٤: ٤٣، أصالة لزوم البيع.

ما يلزم من عدمه العدم. والمراد به التعليق: سواء أكان تكوينيّاً أو تشريعيّاً، نحو قولهم: إذا جاءك زيد فأكرمه، وإذا طلعت الشمس فالنهار موجود، بحيث لولا الشرط لما وجد الجزاء أو لما وجب، وهذا هو المعنى التعليقي للشرط.

ثمّ يقع الكلام في الشرط بالمعنى التعليقي واشتراكه مع المعنى الأوّل، أي: جعل القرار، فيكون لدينا جامعٌ مُفسّرٌ لقوله ﷺ: «**المسلمون عند شروطهم**»، وإن لم تكن معه قرينةٌ، أو يقال: إنّه مع عدم القرينة يكون مجملاً أو مستعملاً في خصوص المعنى اللغوي المعهود.

نقول: إنّ الشرط بالمعنى الثاني: سواء كان معنى جامعاً أو معنى حدثيّاً مشتقّاً لا يجتمع مع الشرط بالمعنى الأوّل؛ فإنّ الشرط الواقع في ضمن عقد البيع عبارةٌ عن جعلٍ في ضمن جعلٍ، فلا يكون بمعنى التعليق فيه، لا في نظر العقلاء - بمعنى: أنّه مع عدم الشرط لا بيع ولا إنشاء- ولا في نظر الشارع؛ فإنّه خلاف الإجماع؛ إذ الشروط الضمنيّة لا تفيد التعليق، وإنّما هي جعلٌ في ضمن جعلٍ. وبهذا تبيّن أنّه لا جامع ذاتي بينهما[1].

---

(١) يُلاحظ عليه أنّه ليس معنى الجامع انطباق أحد المعنيين على ما يصدق عليه الآخر، إلاّ أن يدّعى أنّ أحدهما هو الجامع، فيرد ما ذكره. إلاّ أنّ المراد به الإتيان بمفهومٍ قابلٍ للانطباق على مصاديق كلا المعنيين للشرط، ولو بأن يكون معنى الشرط ومفهومه الكلّي واحداً. اللّهمّ إلاّ أن يمنع ذلك بتقريب استحالة صدق النسبة القائمة بين الشرط والمشروط في إفادة المعنيين واستحالة وجود جامع بين النسبة كما حقّق في محلّه، فيكون المفهوم الكلّي للشرط جامعاً ومشتركاً لفظيّاً، لا معنويّاً ذاتيّاً، إلاّ أنّ ذلك أمرٌ آخر، فتأمّل فيه (المقرّر).

وقد يقال: إنّ الجامع هو لزوم شيءٍ لشيءٍ[١] أو تقيّد شيءٍ بشيءٍ[٢]، إلاّ أنّه لا وجه له؛ لأنّه أعمّ منهما، لا جامع بينهما، مع أنّ الشروط الضمنيّة ليست قيداً للبيع.

والغرض: أنّه لا يمكن تصوّر الجامع في المقام، وأدلّة الشروط تتناول شروط البيع بلا كلامٍ، وإنّما الشكّ في شمولها للشرط بالمعنى التعليقي.

حول شمول الشرط للالتزامات الابتدائيّة

وقد يُقال بشمول قوله صلى الله عليه وآله: **«المسلمون عند شروطهم»** للشروط والالتزامات الابتدائيّة وعدم اختصاصه بالشرط الواقع في ضمن العقد، وقد أُدّعي التبادر عليه، وأنّ الشرط كما يُطلق على العقد كذلك يُطلق على الشرط الابتدائي[٣].

والتحقيق: أنّ التبادر هنا ممنوعٌ، بل قد يتبادر العكس؛ لأنّ الالتزام الابتدائي لا يُطلق عليه الشرط عرفاً وعقلائيّاً.

ولننتقل الآن إلى الروايات التي أُدّعي إطلاق الشرط فيها على الالتزامات الابتدائيّة، كما أفاده صاحب «الحدائق» بقوله: ويُطلق الشرط على البيع كثيراً[٤].

ويمكن التأمّل فيما أفاده بأنّ الإطلاق والاستعمال أعمّ من الحقيقة

---

(١) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٥: ١٠٤، الشروط.

(٢) حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ٢: ٦١، في الشروط التي يقع عليها العقد.

(٣) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٦٨، القول في المعاطاة.

(٤) الحدائق الناضرة ٢٠: ٧٣، أحكام العقود والمعاملات، الفصل ١٢.

والمجاز، مع أنّه يمكن أن تكون هناك قرائن حافّة في المقام[1]، فيحمل معها الشرط على غير المعنى اللغوي، بل لا أقلّ من الشكّ والاختلاف فيه.

أمّا قولهعليه السلام: «شرط الله قبل شرطكم»[2] التي عبّرت بالشرط عن التكليف الإلزامي فقرينة المجاز بالمشاكلة فيه موجودةٌ. ولعلّه ناظرٌ إلى قولهصلى الله عليه وآله: «المسلمون عند شروطهم إلاّ كلّ شرط خالف كتاب الله»[3]؛ إذ يستفاد منه أنّ الشرط النافذ المعتبر يجب أن لا يكون مخالفاً لكتاب الله فهو استعمالٌ للشرط بالمعنى التعليقي العقلائي، لا أنّ المراد منه الشرط في ضمن البيع. ثمّ إنّ الشرط المخالف لكتاب الله باطلٌ من رأسٍ، فلعلّه ناظراً إلى شرط الصحّة، لا إلى حكمٍ تكليفيٍ آخر، فلا يستفاد منه إطلاقه على الشرط الابتدائي.

وأمّا الروايات الواردة في خيار الحيوان نحو قولهعليه السلام: «والشرط في الحيوان ثلاثة أيّام»[4] فإطلاق الشرط فيها على الخيار لا يبعد أن يكون

---

(١) بل الأصل عدم القرينة، مع أنّها مدفوعةٌ بشهادة الراوي؛ إذ لو كان في الكلام ما يصلح للقرينيّة لنقله، وكذلك مايحتفّ به من الحركات والأقوال، فعدم نقله نقل لعدمها لا محالة، فتأمّل (المقرّر).

(٢) الاستبصار ٣: ٢٣١، الباب ١٤٢، وتهذيب الأحكام ٧: ٣٧٠، الباب ٣١، باب المهور والأجور.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠٢، باب الشرط والخيار في البيع، وتهذيب الأحكام ٧: ٢٢، باب عقود البيع.

(٤) الكافي ٥: ١٦٩، باب الشرط والخيار في البيع، وتهذيب الأحكام ٧: ٢٤، باب عقود البيع.

اعتباراً تشريعيّاً جعليّاً للمتعاقدين، كما يجعله المتبايعان لأنفسهما بالشرط ضمن العقد. كما يحتمل أن يكون بلحاظ أنّ جواز العقد معلّقٌ عليه ومشروطٌ به، أي: بأن يبقى البيع متزلزلاً ثلاثة أيّام وقابلاً للفسخ فيها، ولذا ورد في بعضها أنّه «**فإذا مضت ثلاثة أيّام فقد وجب الشراء**»[١]، أي: أن يكون شرط الوجوب مضي ثلاثة أيّام.

وأمّا ما ورد في الصحيفة الكاملة من قوله عليه السلام: «**وقد قلت يا إلهي في محكم كتابك: إنّك تقبل التوبة عن عبادك وتعفو عن السيّئات وتحبّ التوّابين، فاقبل توبتي كما وعدت، واعف عن سيّئاتي كما ضمنت، وأوجب لي محبّتك كما شرطت، ولك يا ربّ شرطي أن لا أعود في مكروهك**»[٢] من استعمال الشرط فيه في الالتزام الابتدائي مرّتين فالجواب عن الفقرة الأُولى منه: أنّه إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ**﴾ فالتوبة شرطٌ للمحبّة، والمحبّة معلّقةٌ عليها، ولذا قال عليه السلام: (إنّي تبتُ) وقد تحقّق الشرط، فأوجب لي محبّتك، كما أنّ الشرط في الفقرة الثانية منه ضمني لا ابتدائي؛ إذ مفاده: اقبل يا ربّ توبتي، وأنا أشترط أن لا أعود في مكروهك.

ونحوه ما ورد في الدعاء عنه عليه السلام: «**إذ اخترت لهم جزيل ما عندك من النعيم المقيم الذي لا زوال له ولا اضمحلال، بعد أن شرطت**

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٢، أبواب الخيار، الباب٢.

(٢) وكان من دعائه عليه السلام في ذكر التوبة وطلبها [الصحيفة السجّاديّة الكاملة: ١٥٩] (المقرّر).

عليهم الزهد في درجات هذه الدنيا الدنيّة وزخرفها وزبرجها، فشرطوا لك ذلك، وعلمت منهم الوفاء به، فقبلتهم وقرّبتهم»[١]؛ إذ لا يُراد به إلاّ التعليق واشتراط القرب بالزهد في هذه الدنيا الدنيّة، وهذا من باب تعليق شيءٍ على شيء، وإذ قد حصل المعلّق عليه يلزم حصول المعلّق.

وأمّا إطلاق الشرط على البيع في روايات باب «من باع سلعة بثمن حالاً وبأزيد منه مؤجّلاً» كقوله عليه السلام: «**إنّ علياً عليه السلام قضى في رجلٍ باع بيعاً واشترط شرطين: بالنقد كذا وبالنسيئة كذا، فأخذ المتاع على ذلك الشرط، فقال: هو بأقلّ الثمنين وأبعد الأجلين**»[٢] وقوله عليه السلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بعث رجلاً إلى أهل مكّة وأمره أن ينهاهم عن شرطين في بيع»[٣] فإطلاق الشرط على البيع فيها لتضمنّه له، فكأنّه قال: إن كان حالاً فبكذا، وإن كان مؤجّلاً فبكذا، فبهذا الاعتبار كان شرطاً. كما أنّ مفاد نهيه صلى الله عليه وآله اشتراط شرطين في بيع هو عدم جواز البيع بقسمين منه - أي: نقداً ونسيئة - في معاملة واحدة. ومعه يكون الشرط تعليقيّاً، لا من باب إطلاق الشرط على البيع، فلا يُستفاد من الأخبار - على كثرتها - ما ذكر.

والغرض: أنّ في المقام أخباراً متعدّدة لو نقلناها لطال الكلام بنا، فيمكن الرجوع إليها في باب حكم من اشترى طعاماً فتغيّر سعره قبل أن

---

(١) الإقبال ١: ٥٠٥، الفصل ١٨.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٥٣، باب البيع والنسيئة، ووسائل الشيعة ١٨: ٣٧، باب حكم من باع سلعةً بثمن حالاً وبأزيد منه مؤجّلاً.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٣٧، باب حكم من باع سلعةً بثمن حالاً وبأزيد منه مؤجّلاً.

يقبضه[1] وباب السلف[2] وغيرها[3]. وإطلاق الشرط فيها أعمّ من الحقيقة، إن لم يكن مؤدّاه تعليق شيءٍ على شيء، ولا يستفاد من الأخبار أنّ من الشرط ما كان ابتدائياً، فيدخل في قوله صلى الله عليه وآله: **«المسلمون عند شروطهم»**.

ثمّ إنّ هاهنا غير واحد من الأخبار الدالّة على نفوذ الشرط الابتدائي، ولو للإلحاق حكماً لا حقيقةً.

منها: ما رواه منصور بن بزرج عن العبد الصالح عليه السلام: قال: قلت له: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج امرأة، ثمّ طلّقها فبانت منه، فأراد أن يراجعها، فأبت عليه إلاّ أن يجعل لله عليه أن لا يطلّقها ولا يتزوّج عليها، فأعطاها ذلك، ثمّ بدا له في التزويج بعد ذلك، فكيف يصنع؟ فقال: **«بئس ما صنع! وما كان يدريه ما يقع في قلبه بالليل والنهار؟! قل له: فليف للمرأة بشرطها؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: المؤمنون عند شروطهم»**[4]، وهذا شرط ابتدائي ـ وإن استعمل فيه مجازاً ـ ولم يكن بينه وبين المعنى الأوّل جامعٌ، لكن تمسّكه عليه السلام بالنبوي قرينةٌ على أنّ المقصود من النبوي كلا المعنيين.

والجواب عنها أنّ الظاهر من قوله: (فأبت عليه إلاّ أن يجعل لله عليه أن لا يطلّقها) هو النذر، يعني: إلاّ أن ينذر لله هذا الأمر فأجابها إلى ذلك، إلاّ

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٨٥، الباب ٢٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٢٩٩ و٣٠٠ و٣٠٢، كتاب التجارة، أبواب السلف، الباب ٩، والباب ١١.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٤٨، كتاب التجارة، أبواب أحكام العقود، الباب ٧.

(٤) الاستبصار ٣: ٢٣٢، الباب ١٤٢، تهذيب الأحكام ٧: ٣٧١، الباب ٣١، ووسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٢٠.

أنّ الطلاق مرجوحٌ فهل يصحّ النذر عليه؟ إلاّ أنّ هذه مسألة أخرى. وعلى كلّ حال فهو نذرٌ والوفاء به واجبٌ، مضافاً إلى قوّة احتمال أن يكون الشرط في ضمن العقد، ولو بحسب نظر العقلاء. مع أنّ في المقام إشكالاً حاصله معارضة الرواية بما دلّت عليه روايات عَمَلَ بها الفقهاء في بطلان هذا النحو من الشروط؛ فإنّ اشتراط ترك التزويج خلاف كتاب الله، فلابدّ من حملها على التقيّة ونحوها.

وفي رواية محمّد بن قيس الواردة في باب المهور أيضاً قال عليه السلام: «**قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة تزوّجها رجل وشرط عليها وعلى أهلها: إن تزوّج عليها امرأة أو هجرها أو أتى عليها سريّة فإنّها طالقٌ. فقال: شرط الله قبل شرطكم: إن شاء وفى بشرطه، وإن شاء أمسك امرأته ونكح عليها**»(١). ولابدّ من حملها أيضاً على التقيّة ونحوها؛ لما مرّ.

وفي ضوء ما ذكر يتبيّن أنّه لا دليل على شمول «**المؤمنون عند شروطهم**» للالتزامات الابتدائيّة(٢).

---

(١) الاستبصار ٣: ٢٣١، الباب ١٤٢، تهذيب الأحكام ٧: ٣٧٠، الباب ٣١، ووسائل الشيعة ٢١: ٢٧٧، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٢٠.

(٢) أقول: وردت روايةٌ واحدةٌ في باب عدم جواز المتعة بالمتمتّع بها قبل انقضاء العدّة أُطلق فيها الشرط على العقد، ولم يتعرّض لها سيّدنا الأُستاذ، حسبما رواه أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يتزوّج المرأة متعة، فيتزوّجها على شهر، ثمّ إنّها تقع في قلبه، فيحبّ أن يكون شرطه أكثر من شهر، فهل يجوز أن يزيدها في أجرها ويزداد الأيّام قبل أن تنقضي أيّامه التي عليها؟ فقال: «لا يجوز شرطان في شرط». قلت: كيف يصنع؟ قال: «يتصدّق عليها بما بقي من الأيّام ثمّ يستأنف شرطاً جديداً». راجع وسائل الشيعة ٢١: ٥٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٤ (المقرّر).

نعم، إذا قلنا بشمول أدلّة الشروط للابتدائيّة منها، أو ألحقناها بها حكماً، كان البيع ونحوه داخلاً فيه، فتدخل المعاطاة حينئذٍ، مع أنّنا لا نلتزم بأنّ البيع شرطٌ وإلزامٌ والتزامٌ ابتدائي؛ إذ لم يؤخذ في ماهيّته غير مبادلة مالٍ بمالٍ أو تمليك شيءٍ بعوضٍ.

إن قلتَ: إنّه يلزم بمضمون العقد عند الشارع والعقلاء، قلتُ: الالتزام المذكور حكمٌ عقلائي مترتّب على موضوعه، أي: العقد، إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ ماهيّة البيع عبارة عن الإلزام والالتزام، فلا يعدّ الالتزام بمضمون العقد دخيلاً في حقيقته، ومعه فلا إلزام ولا التزام في البيع والصلح والإجارة وسائر العقود والإيقاعات، فضلاً عن المعاطاة.

حول شمول حديث الشرط وسعته

ثمّ إنّ هاهنا جهاتٍ من البحث لا بأس بالإشارة إليها.

منها: أنّ أدلّة الوفاء بالشرط و«**المؤمنون عند شروطهم**» إن لم تشمل البيع ونحوه ولو بأدلّة الإلحاق، فهل تشمله بحسب المحاورات العرفيّة أو لا؟

ومنها: أنّ لزوم الوفاء بالشروط - حسبما أفاده قوله ﷺ: «**المؤمنون عند شروطهم**» - هل يدور مدار مفهوم الشرط بأن يؤخذ الشرط بما أنّه واقعٌ في ضمن العقد، أو من حيث إنّه بنحو قوله: ألزمت والتزمت وأمثالهما، أو بلحاظ أنّه قرارٌ ملزمٌ وكلامٌ محترمٌ؟

ويُلاحظ: أنّ دليل الشرط وإن كان يشمل الشروط الضمنيّة، إلاّ أنّنا بإلغاء الخصوصيّة عقلائيّاً نتعدّى إلى الشروط الابتدائيّة، فيشمل حينئذٍ البيع ونحوه.

والسرّ في ذلك: أنّ العرف يفهم من قوله ﷺ: «**المؤمنون عند شروطهم**» أنّ ما يكون المؤمن ملتزماً به هو جعله وقراره، بلا اختصاصٍ بعنوان الشرط فيه. ومن هذا القبيل الرواية الواردة عن زرارة قال: قلت: أصاب ثوبي دم رعاف ...[1]، فيأمره الإمام عليه السلام بتطهيره، ولا يشكّ عاقلٌ هنا في عدم استعمال الدم والثوب في الأعمّ منهما، كما لا خصوصيّة لزرارة فيها.

والغرض: أنّ الجواب المذكور إن أُلقي إلى العقلاء قالوا: إنّ الحكم بالتطهير لا يختصّ بدم الرعاف؛ إذ لا دخل له فيه. ونحوها سائر الأحكام الواردة في باب النجاسات، مع أنّ موردها خاصّ، إلاّ أنّ العرف - بمناسبة الحكم والموضوع - لا يفهم اختصاص الحكم بالنجاسة. وعليه يحمل ما ورد في دليل الشروط، فلا يكون من باب استعمال اللفظ في غير ما وضع له أو من باب قياس موضوعٍ على موضوعٍ آخر أو من باب إدراك المعنى من اللفظ نفسه. بل العرف يفهم ما هو الأعمّ بإلغاء الخصوصيّة عن الشرط الواقع في ضمن العقد - وإن كانت مورداً لكلام السائل - فيستفيد ارتباط الدليل بالقرار والجعل، ليشمل حينئذٍ البيع ونحوه.

دلالة الحديث على نفوذ الشرط

ثمّ إنّ دليل الوفاء بالشروط و«**المؤمنون عند شروطهم**» إن أُدّعي دلالته على نفوذ الشرط وصحةّ المعاطاة فلابدّ من الالتزام به: سواء قلنا باستفادة الحكم التكليفي منه أو باستفادة الحكم الوضعي. أمّا التكليف فلأنّ العقلاء يفهمون ورود الحكم على جعل القرار مطلقاً، لا الحكم التعبّدي

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٤٢١، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات، والاستبصار ١: ١٨٣، الباب١٩.

المستقلّ، وإنّما كان جعل القرار موضوعاً له. فكما أنّ الشارع لو حكم بصحّة التجارة عن تراضٍ لم يمكن معه الحكم بالجواز من دون دخلٍ للتراضي فيه، بل يفهم العقلاء أنّ للتراضي موضوعيّةً، فلا يجوز التصرّف في مال الغير بدون رضاه، ولذا لم يدّع أحد أنّه حكم تعبّدي مجعول، فكذلك يفهم العقلاء هنا أنّ للشرط مدخلّيةً في الحكم، ليقال معه بنفوذ الشرط ودخول المعاطاة فيه والحكم بصحّتها.

وأمّا الوضع فلأنّ قوله: «المؤمنون عند شروطهم» لا يمكن حمله على الحقيقة؛ لأنّ الشرط أمرٌ اعتباري لا معنى لكون المؤمن عنده على الحقيقة، فيكون الكلام على أساس ادّعاء أنّ الشرط أمرٌ محسوسٌ كالعمود مثلاً، ولابدّ للمؤمن من ملازمته له والقيام به، ولا يصحّ الادّعاء المزبور إلاّ مع الالتزام باعتبار الشرط عند الشارع ونفوذه.

ثمّ إنّ تلك القضيّة إخبارٌ بداعي الإنشاء والجعل، فيستفاد منها - إضافة إلى الحكم التكليفي - الحكم الوضعي؛ إذ مع ادّعاء الشارع أنّ الشرط أمرٌ محسوسٌ لابدّ من ملازمة المؤمن له[1]، نفهم أنّ الشرط معتبرٌ عند الشارع، ولولاه لم تكن الدعوى صحيحةً.

وبهذا البيان ظهر وجه القول بصحّة المعاطاة - كما هو التحقيق- وإفادتها الملكيّة على القاعدة، بلا حاجة إلى دعوى الإجماع نفياً أو إثباتاً.

ولنعطف عنان القلم إلى البحث حول الأدلّة الدالّة على لزوم المعاطاة وتنقيح ما تقتضيه القواعد العامّة في المقام.

---

(١) أي تمسكاً بإطلاق «عند» (المقرر).

المقصد الثالث

أدلة لزوم المعاطاة

إلى هنا كان الكلام فيما دلّ على صحّة المعاطاة وإفادتها الملكيّة كالبيع بالصيغة، ولابدّ حينئذ من النظر في الأدلّة الدالّة على لزومها مطلقاً كما نسب إلى المفيد[1]، أو لزومها مع التراضي لفظاً كما عن جماعة[2]، أو عدم لزومها مطلقاً كما ادّعاه غير واحد من الأعاظم[3].

ولنشرع في البحث حول الأدلّة التي أُستفيد منها اللزوم مطلقاً.

الدليل الأول: الاستصحاب

وتقريب الاستدلال به - كما عن الشيخ الأعظم قدس سره - أن يقال باستصحاب بقاء الملك بعد رجوع المالك الأصلي[4].

وليعلم: أنّ التمسّك بالاستصحاب لا يعني هنا أنّه عندنا دليلٌ اجتهادي وأصلٌ عملي في عرضٍ واحد؛ وإنّما يُراد القول: إنّ هاهنا دليلين إن لم يقبل الأوّل منهما كان الثاني فعليّاً، أمّا أنّ أيّاً منهما فعلي فهذا مطلبٌ آخر،

---

(١) المقنعة: ٥٩١- ٥٩٢، كتاب التجارة، باب عقود البيوع.

(٢) مسالك الأفهام ٣: ١٤٧، كتاب التجارة، مفتاح الكرامة ١٢: ٥٠٥، في المعاطاة، والحدائق الناضرة ١٨: ٣٥٥، أحكام العقود والمعاملات، الفصل١.

(٣) انظر: جامع المقاصد ٤: ٥٨، كتاب المتاجر، المقصد الثاني.

(٤) المكاسب ٣: ٥١، الكلام في المعاطاة.

فهو استدلال بالدليلين اقتضاءً لا فعلاً، وإنّما الغرض في المقام بيان أنّ الاستصحاب هل هو كلّي من القسم الثاني أو شخصي؟

ثمّ على القول بالاستصحاب من القسم الثاني: هل هو جارٍ في المقام لخصوصيّة، كجريانه في غيره؟ وهل هو معارضٌ بأصلٍ آخر أو لا؟ وهل عليه دليلٌ حاكمٌ أو لا؟

وتقرير الاستصحاب من القسم الثاني أن يقال: إنّ المعاطاة - بعد وقوعها في الخارج - يُتردّد في أنّ الملك المستتبع بها لازمٌ أو جائزٌ: فإن كان لازماً صار مستقرّاً، فلا يزول بالفسخ، وإن كان جائزاً صار متزلزلاً، فيمكن أن يزول بالفسخ، فتدور الملكيّة بين التزلزل والاستقرار.

فإن حصل الفسخ: فإن أفادت المعاطاة الملكيّة المستقرّة كان العقد باقياً، وإن أفادت الملكيّة المتزلزلة كان العقد فاسداً، فالشكّ في بقاء الملك ناشئٌ من الشكّ في الاستقرار والتزلزل. إلاّ أنّه لا مانع من استصحاب الجامع بينهما بعد كون الأثر مترتّباً عليه، لا على خصوصيّة جواز الملك أو لزومه.

والغرض: أنّ مع العلم بطبيعي الملك وكلّيه يجري استصحابه، فتلزم المعاطاة، بلا حاجة إلى استصحاب فرد اللزوم بخصوصه؛ لوضوح أنّ الجامع يتحقّق بوجود فردٍ منه.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم قدس سره - بعد أن أشار إلى كفاية تحقّق القدر المشترك في الاستصحاب - أمر بالتأمّل(١). ولعلّ وجهه ما يرد على استصحاب الكلّي من القسم الثاني مطلقاً أو على جريانه في خصوص المقام.

---

(١) راجع المكاسب ٣: ٥١، الكلام في المعاطاة.

حول جريان استصحاب القسم الثاني من الكلّي

ومن الإشكالات الواردة على جريان الاستصحاب من القسم الثاني أنّ الكلّي غير موجودٍ بنفسه في الخارج، فلا يعقل تعلّق الاستصحاب به، حسبما وقع النزاع فيه بين الشيخ الرئيس والرجل الهمداني، فأفاد الهمداني أنّ القدر الجامع موجودٌ في الخارج، وأنكر الشيخ وجوده في الخارج بما هو قدرٌ جامعٌ، وكتب رسالة في ردّه[1].

وبيان ذلك: أنّ الهمداني كان يؤكّد أنّ الكلّي الطبيعي موجودٌ في الخارج؛ بدعوى عدم إمكان انتزاع فردٍ من عدم وجوده، إلاّ أنّ الشيخ أجاب بأنّ الموجود في الخارج: إمّا أن يكون كلّيّاً أو فرداً حقيقيّاً، فالإنسانيّة الموجودة في ضمن زيدٍ في الخارج ليست قدراً جامعاً بين زيدٍ وبكرٍ، وما هو قدرٌ جامعٌ بينهما غير موجودٍ في الخارج، ولهذا كان يقول: إنّ إنسانيّة زيد غير إنسانيّة بكر، وحيوانيّة البقر غير حيوانيّة الأسد، ولا يعقل تحقّق الجامع في الخارج؛وإنّما هوكلّي عقلي عُبّر عنه بالكلّي الطبيعي.

ولعلّ وجه تأمل الشيخ الأعظمقدّس سرّه: أنّ أصل استصحاب الكلّي في المقام غير وجيه؛ إذ ليس للكلّي وجودٌ خارجي ليستصحب، وما هو في الخارج: إمّا الملكيّة المستقرّة وإمّا الملكيّة المتزلزلة، فلا جامع بين الأفراد في الخارج حتّى يقع الكلام في استصحابه ولا يقين في البين فكيف نستصحبه؟! إلاّ أنّ ما ذُكر خلاف مذاق الشيخقدّس سرّه ومبانيه.

وقد يقال: إنّ الشيء إن كان له علّة مستقلّة كما كانت له علّة مستقلّة

---

(١) راجع رسائل ابن سينا: ٤٦٦، رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام.

أُخرى، كان الجامع بين العلّتين - مع وجودهما معاً- مؤثراً، كما ادّعاه الرجل الهمداني، فالجامع بما هو جامعٌ بينهما له وجودٌ خارجي له تأثيرٌ؛ إذ المؤثّر لابدّ أن يكون موجوداً في الخارج(١).

ولذا اشتهر بينهم: أنّ الطبيعة المهملة موجودةٌ بوجود فرد ما، ولا تنعدم إلاّ بانعدام سائر أفرادها(٢)؛ إذ الطبيعة تُلحظ بما هي طبيعةٌ جامعةٌ موجودةٌ في كافّة الأفراد، فإذا وجد فردٌ وجد الجامع في ضمنه، وإذا انعدم فردٌ لم ينعدم الجامع به؛ لانحفاظه في ضمن غيره من الأفراد.

ولغير الرجل الهمداني أن يقول: إنّ للطبيعي وجودات وانعدامات،

---

(١) ما أفاده السيّد الأُستاذ في المقام واضح الفساد؛ لعدم إمكان تصوّر جامعٍ ذاتي بين علّتين متباينتين بالذات، ليكون هو المؤثّر في المعلول دون أيّ واحد من العلّتين. وعليه فلابدّ من حمل كلامهم من أنّ الجامع لابدّ أن يكون مؤثّراً على أحد وجهين:

الأوّل: أن يُقال: إنّ الجامع هنا بمعنى الجامع الانتزاعي، بمعنى مفهوم أحدهما، فإذا اجتمعت العلّتان كان أحدهما هو المؤثّر لا محالة دون الآخر؛ لمرجّحٍ خارجي مثلاً.

الثاني: أن يقال: إنّ الجامع بمعنى مجموع العلّتين، أي: إنّ العلّتين معاً تكونان كالعلّة الواحدة في صدور المعلول إلى عالم الوجود، فتكون كلّ واحدة جزء العلّة.

وبهذا البيان اتّضح عدم الحاجة إلى الاستدلال عليه بوجود الكلّي الطبيعي أو بعدم وجوده. هذا مضافاً إلى إمكان التأمّل في أصل افتراض وجود علّتين مستقلّتين على شيءٍ واحد؛ فإنّ ذلك محالٌ بذاته، فتأمّل (المقرّر).

(٢) راجع كفاية الأُصول: ١٤٩، عدم دلالة النهي على التكرار، ونهاية الأفكار ٤: ١٢٦، القسم الثاني من أقسام الكلّي.

فإذا وجد فردٌ فقد وجد الطبيعي، وإن انعدم الفرد فقد انعدم الطبيعي، ولو كان موجوداً في ضمن غيره.

والحاصل: أنّ القدر الجامع لا وجود له في الخارج، فلا يقين به ليقال باستصحابه بخصوصه، وعليه كان استصحاب الكلّي من القسم الثاني في المقام غير جارٍ من رأس.

ثمّ إنّه قد تقرّر استصحاب الكلّي من القسم الثاني بتقريبٍ آخر محصّله: أنّ المصداق - سواء كان من مقولة النوع أو الجنس - إن وجد في الخارج وجدت الطبيعة لا محالة، فإذا تردّد الفرد في الخارج بين مصداقين أحدهما طويل العمر والآخر قصيره[1]، فبعد مضي مدّة نعلم أنّ الموجود إن كان طويل العمر فهو باق، وإن كان قصير العمر فهو معدومٌ، فالشكّ حينئذٍ في وجود الفرد الطويل أو القصير - أي: في الملكيّة المستقرّة أو الملكيّة المتزلزلة - سببٌ للشكّ في أصل الطبيعة، أي: الملكيّة، وعليه فمع الفسخ والشكّ في تأثيره يجري استصحاب الملكيّة؛ لتوفّر أركان الاستصحاب، فيستصحب طبيعي الجامع المتيقّن.

بسط المقال لتحقيق الحال

ومن الواضح توقّف التقريب المزبور على أُمور ثلاثة:

أحدها: جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام الكلّي.

وثانيها: إثبات أنّ المقام من مصاديق هذا القسم من الاستصحاب.

وثالثها: عدم وجود الأصل المعارض له أو الحاكم عليه.

---

(١) ومثاله البقّة والفيل (المقرّر).

فلابدّ من تنقيح البحث في تلك الجهات ولو إجمالاً.

وعلى القول بجريان الاستصحاب من القسم الثاني: هل المستصحب الكلّي المعيّن على نحو الفرد المردّد، أو الكلّي المجرّد عن أيّ من الخصوصيّات، أو الكلّي مع قطع النظر عن هذا الفرد أو ذاك الفرد، ببيان[1] أنّ المصداق إن وجد كان مصداقاً للملكيّة المشتركة بينه وبين غيره من المصاديق، مع أنّ فيه ملكيّةً مختصّةً به، فيجري استصحاب الجامع، لا الفرد المختصّ ولا الطبيعي المجرّد عن الخصوصيّات بحسب واقع الأمر، أي: يجري استصحاب القدر المشترك؟ وجوهٌ ثلاثة.

أمّا احتمال استصحاب الكلّي المجرّد عن الخصوصيّة مطلقاً بحسب واقع الأمر فهو واضح الفساد؛ لأنّ الكلّي المذكور لا تحقّق ولاوجود له في الخارج.

وأمّا احتمال استصحاب الطبيعة المتخصّصة إمّا بهذا الفرد أو ذاك الفرد فهذا هو الفرد المردّد المعلوم بالإجمال، ولابدّ معه من تعلّق الشكّ بالفرد المردّد أيضاً؛ إذ لا يجري استصحاب المعلوم بالإجمال هنا إلاّ في صورة وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة. فإذا علمنا أنّه إمّا زيدٌ أو خالدٌ موجودٌ يحصل الشكّ في المعنى المردّد بأنّ زيداً أو خالداً لازال موجوداً أو أنّه خرج كلاهما، فيستصحب المعنى المردّد نفسه. إلاّ أنّ هذا ليس من استصحاب الكلّي، بل من استصحاب الفرد المردّد. وعلى تقدير جريانه فهو لا ينطبق على المقام؛ للعلم بالكلّي الجامع هنا لا بالفرد المردّد، فلا وحدة

---

(١) وهو بيان للقسم الثالث (المقرّر).

في القضيّة المتيقّنة والمشكوكة حينئذٍ[1].

وأمّا احتمال استصحاب الكلّي مع قطع النظر عن هذا الفرد أو ذاك الفرد فلأنّ المصداق إن وجد فقد وجدت الطبيعة المشتركة بين المصاديق، وإذ كانت الطبيعة مردّدةً بين المصداق القصير العمر والمصداق الطويل العمر جرى استصحاب الطبيعة المشتركة عند الشكّ فيها. ولعلّ المراد من استصحاب الكلّي في المقام هذا النحو[2].

ويُلاحظ عليه: أنّ الجامع المشترك بين المصاديق يستحيل أن يتحقّق في الخارج، وما هو متحقّقٌ في الخارج الطبيعة، لا الطبيعة المشتركة بين المصاديق بما هي مشتركةٌ بين المصاديق، والطبيعة المتحقّقة لا كلّيّة ولا جزئيّة، بل إذا وجدت مع الجزئي كانت جزئيّةً، وإذا وجدت في النفس كانت كلّيّةً.

إلاّ أنّهم قالوا[3]: قد يكون للشيء علّتان مستقلّتان تامّتان: بأن يستند المعلول إلى كلٍّ منهما، فإن اجتمعت العلّتان معاً استحال تأثير كلٍّ منهما بالاستقلال، ولذا كان المجموع - أي: القدر المشترك- هو المؤثّر، بمعنى: أنّ الجامع هو المؤثّر في المقام، ولكن الجامع لاشيء فكيف يكون مؤثّراً. ثمّ إنّهم نظّروا له بما لو قتل اثنان شخصاً، فهل القاتل هو هذا الفرد أو ذاك

---

(١) فالمشكوك وإن كان هو الفرد المردّد، إلاّ أنّ المعلوم هو الكلّي الجامع الغير المردّد (المقرّر).

(٢)هكذا أفاد، والأولى أن يقال: إن كانوا يريدون من استصحاب الكلّي هذا المعنى، فيرد عليه إشكال عقلي ليتمّ به الدليل(المقرّر).

(٣) والقائلون هنا يصرّون على وجود الكلّي في الخارج(المقرّر).

الفرد أو الجامع بينهما؟ ونحوه ما لو كان في حجرةٍ شمعتان: فهل النور الحادث مردّه إلى هذه الشمعة أو تلك الشمعة أو الجامع؟ وهكذا الإنسانيّة المنتزعة من أفراد البشر على اختلافهم: فهل يتمّ انتزاعها من البشر بما هو أفراد متكثّرون؟ هذا محالٌ، بل إنّما تنتزع الإنسانيّة من الجامع بين الأفراد بنحو الوحدة. ومنه يعلم أنّ الكلّي بقيد الوحدة متحقّقٌ في الجامع(١).

ويمكن التأمّل فيما ذكر بوقوع الخلط فيه بين المسائل العقليّة والمسائل العرفيّة، فلابدّ من دفع ما ورد من الإشكال مع الإيجاز.

أمّا ما قيل من توارد العلّتين على معلولٍ واحد فهو وإن كان صحيحاً في بعض الصور، إلاّ أنّهم قالوا باستحالة توارد العلّتين العرضيّتين على المعلول، كما في العلل الإلهيّة، لا العلل الطبيعيّة.

والسرّ فيه: أنّ الوجود البسيط - أي: الواجب تعالى - إن استقلّ بإيجاد شيءٍ استحال أن يكون لوجوده علّةٌ مستقلّةٌ أُخرى، فلا يقال هنا بجواز توارد العلّتين وتأثير القدر المشترك بينهما واستقلال كلٍّ منهما في إيجاد المعلول.

وأمّا القتل في المثال فليس أيّ من القاتلين علّة لموته، وغاية ما تسبّبا إليه هو جرحه في مواضع من بدنه، ما أدّى إلى خروج كمّيةٍ من الدم، ليتحقّق الموت إثره، فلا جامع بينهما ليتمّ استناد القتل إليه.

وأمّا الشمعتان فليس الجامع بينهما هو المؤثّر في النور والإضاءة، بل لكلٍّ منهما نورٌ مؤثّرٌ ومنحازٌ عن نور الآخر وأثره بحسب الواقع، وإن لم يقع

---

(١) راجع مجمع الأفكار ٤: ١٠٣- ١٠٤، في استصحاب الكلّي من القسم الثالث، مناهج الأُصول ٣: ٧٢- ٧٣، الفصل السابع، في متعلّق الأوامر والنواهي.

تحت الإدراك الحسّي عموماً، أي: إنّ كلاًّ منهما أضاء بمقدارٍ وساهم بقدرٍ من النور الحادث، فلا يقال: إنّ النور حقيقةٌ بسيطةٌ ناشئةٌ عن الجامع بين الشمعتين.

وأمّا انتزاع الأمر الكلّي الواحد من المصاديق المتكثّرة فلا يعدّ من باب انتزاع شيءٍ من الأفراد الخارجيّة أو من الجامع بينهما، وإنّما يتصوّر المتكلّم في ذهنه المصداق في الخارج(١) ويحلّل هذا المصداق مع خصوصيّاته ثمّ يتصوّر مصداقاً آخر كذلك، ليلاحظ بعدئذٍ أنّ القدر المشترك بينهما واحدٌ.

ولا يعني الجامع انتزاع أمرٍ من الخارج، ولا مفاده الإنسان الواحد المردّد بين تمام الأفراد، ولا هو عبارة عن وجود واحد للأفراد المتكثّرة؛ لوضوح فسادها، بل الجامع موجودٌ بوجود أفراده. فكما أنّ لزيدٍ خصوصيّات فكذلك هاهنا قدرٌ مشتركٌ بينه وبين سائر الأفراد، وكذا الحال في بكرٍ وخالد، إلاّ أنّ الكلّي الموجود في ضمن فرد غير الكلّي المتحقّق في ضمن فردٍ آخر(٢).

كما أنّ في المقام نحوين من الملكيّة: الملكيّة المستقرّة والملكيّة المتزلزلة، فإن وجد في الخارج أحدهما فقد وجد أحد أفراد الطبيعة، ولا توجد الطبيعة في الخارج إلاّ بنحو التكثّر بناءً على ما تقدّم، فها هنا طبيعتان

---

(١) بأن يفرضه في الخارج (المقرّر).

(٢) ولعلّ مردّ هذا الإشكال إلى إنكار وجود الكلّي، فلا يمكن استصحابه حينئذٍ، أو أنّه - على تقدير وجوده - متحصّصٌ في الأفراد، فلا فرد متيقّن ليقال باستصحابه (المقرّر).

لا طبيعةٌ واحدةٌ، ومعه لا وجود للكلّي ليقال باستصحابه[١].

ويمكن أن يقال: إنّ حكم العرف في المقام مغايرٌ لحكم العقل، فلا يمكن الجواب عمّا تقدّم بالنظر العقلي، وإنّما له جوابٌ عقلائي عرفي، إلاّ أنّنا لا نستصحب الكلّي كما يراه الشيخ الرئيس، أي: بحسب النظر العقلي الدقّي، بل الغرض استصحابه بحسب ما يراه أهل السوق والعقلاء.

والغرض: أنّ قوله عليه السلام: «**ولا ينقض اليقين بالشكّ**»[٢] كقوله: (الدم نجس)، فلو أصاب الثوب دم قال العرف: هذا لونُ دمٍ لا دمٌ، وإن كان بحسب النظر الدقّي أجزاء دمويّة، فلا ينبغي إقحام التدقيقات العقليّة في المسائل الشرعيّة[٣]؛ لأنّ كلام الشارع منزّل على أفهام العرف وجارٍ على مسلك العقلاء في محاوراته.

ثمّ إنّه يعتبر في جريان الاستصحاب وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، والطبيعة المشتركة موجودة عرفاً؛ فإنّا نعلم بوجود إنسان مّا ثمّ نشكّ في وجوده فنستصحبه.ويشهد لذلك أنّنا لو سألنا العرف: هل النوع البشري - من زمان آدم عليه السلام إلى يومنا الحاضر- باقٍ أم لا؟ فلو أجاب

---

(١) الأولى أن يقال: إذن فلا يقين في المقام ليستصحب؛ لأنّ الكلّي المتعيّن بالملكيّة المستقرّة مشكوكٌ، ونحوه الكلّي المتعيّن بالملكيّة المتزلزلة، ولا ثالث، فماذا يستصحب حينئذٍ؟ (المقرّر).

(٢) الكافي ٣: ٣٥٢، باب السهو في الثلاث والأربع، من لا يحضره الفقيه ١: ٦١، باب من ترك الوضوء أو بعضه أو شكّ فيه، الاستبصار ١: ٣٧٣، باب من شكّ في اثنتين وأربعة، ووسائل الشيعة ٨: ٢١٧، أبواب الخلل، الباب ١٠.

(٣) أي: ما يرجع إلى ظواهر الألفاظ (المقرّر).

بالنفي كان موضع سخرية، مع أنّ الموجود بالنظر الدقيق الأفراد لا الطبيعي، إلاّ أنّ العرف يرى بقاء الإنسان، كما أنه لو كان هناك جماعة في مسجد، فخرجوا جميعهم إلاّ واحداً، صحّ أن يقال: مازال الإنسان في المسجد.

والقول بأنّ القضيّة المهملة تنعدم بانعدام تمام الأفراد وتوجد بوجود فرد واحد موافق لحكم العرف، وما أجاب به الرجل الهمداني كان جواباً عرفيّاً لا عقليّاً.

وعليه فمع عدم زوال تمام الأفراد كان الطبيعي باقياً، فيشمله حينئذٍ قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ». فلعلّ منشأ التوهمّ الخلط بين المسائل العقليّة والمسائل العرفيّة، مع أنّه يُلاحظ أنّ من تمسّك بالأدلّة العقليّة في استدلالاته قلّما يرتكز عليها في نتائجه، بل يكون المناط عنده الأنظار العرفيّة.

حول عدم توفّر بعض أركان الاستصحاب

ثمّ إنّه قد يشكل الأمر في بعض موارد الاستصحاب الكلي ومنه ما نحن فيه: بأنّ جريان الاستصحاب موقوفٌ على أن يكون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعي، بخلاف الموضوع الفاقد للأثر؛ إذ لا يجري استصحابه، لأنّ مفاده التعبّد بالأثر[1].

فلو ورد حكم كلّي وتردّد أمره بين الفرد الطويل العمر أو الفرد القصير العمر: فإن أُريد استصحاب الحكم قيل: كما أنّ الفرد حكم فكذا الجامع بينهما، مع أنّ الجامع بين الحكمين أمرٌ ينتزعه العقل، لا مجعولٌ من

---

(١) المكاسب والبيع ١: ١٦٧، الكلام في المعاطاة.

قبل الشارع. والشارع قد يبعث نحو شيءٍ مّا فينتزع منه الوجوب، كما قد يبعث نحو شيءٍ آخر وينتزع منه الوجوب أيضاً، ثمّ إنّنا قد ننتزع جامعاً بين الوجوبين، إلاّ أنّ الجامع المذكور ممّا يفرضه العقل، فلا تحقّق له في الخارج، كما لا يصحّ أن يقال ببعث الشارع تجاهه، فلا يستصحب عند الشك بعد الأمر بالحكم؛ إذ ليس بحكمٍ شرعي ولا موضوعٍ ذي حكم.

ويجري هذا الإشكال في موارد الاستصحاب الكلّي في الأحكام طرّاً؛ إذ هل يقال لمن ملك ثوباً وعباءة: إنّه مالكٌ لهذا ومالكٌ لتلك ومالكٌ للجامع بينهما؟! ثمّ إن هاهنا ملكيّةً مردّدةً بين الملكيّة المستقرّة والملكيّة المتزلزلة، فلا يُقال لزيد بأنّه مالكٌ[1] للجامع بين الملكيّتين المستقرّة والمتزلزلة؛ لأنّ الجامع ليس بحكمٍ ولا بموضوعٍ له، فلا يجري استصحابه.

ويمكن دفع الإشكال المزبور بأنّ المعتبر - كما تقدّم - هو ما يراه العقلاء، ويصحّ أن يقال بأنّ زيداً في المثال مالكٌ لهذا ومالكٌ لتلك؛ إذ المجموع عين الجميع بنظر العقلاء، وإن كان الجامع غيرهما، فيكون كلّ منهما مصداقاً للحكم الكلّي القائل: من حاز ملك، ويكون لكلّ ملك اعتبارٌ مستقلّ.

إلاّ أنّه يُلاحظ عليه بأنّ الملك في نظر العقلاء أمرٌ كلّي، فالمالك للكتاب والثوب والعباءة مالك للكلّي، والخصوصيّات الخارجيّة مصاديق، فلا يكون الجامع مملوكاً مستقلاً في قبال المصاديق؛ بداهة أنّ الجامع موجود بعين وجود المصاديق. فكما أنّ كلّي الإنسان موجودٌ بعين وجود هذا الفرد عرفاً: - فلا يقال: هذا إنسانٌ، وذاك إنسانٌ آخر، والجامع إنسانٌ ثالث- فكذلك تكون ملكيّة زيد للكلّي بعين ملكيّته للكتاب مثلاً في الخارج.

---

(١) لم يدع أحدٌ أنّ الإنسان مالكٌ للملكيّة ليرد هذا السؤال !(المقرّر).

ولمّا كان المعنى الكلّي جامعاً بين الملكيّتين المستقرّة والمتزلزلة، فمع الشكّ في بقائه يستصحب ويترتّب عليه الحكم، لأنّه موضوعٌ ذو أثرٍ شرعي.

إشكال المحقّق الإيرواني قدس سره ودفعه

وقد يستشكل أيضاً بعدم اتّحاد القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة في المقام؛ لأنّ المتيقّن معنى قابلٌ للصدق على الملك المستقرّ والملك المتزلزل، مع أنّ المشكوك غير قابلٍ للانطباق إلاّ على فردٍ واحدٍ هو الملك المستقرّ؛ إذ لا يحتمل الصدق على الملك المتزلزل، فاختلف المتيقّن والمشكوك حينئذٍ[1].

والجواب عنه كما مرّ من: أنّ المناط في أمثال المقام هو نظر العرف لا العقل الدقّي، ومع تحقّق المصداق لكلّي الملك هنا يرى العرف أنّه قابلٌ للصدق على كثيرين، ولا يضرّ انحصار الفرد وتعدّده في الكلّي بعد فرض صدقه عليها.

فسواء كان الوجود لهذا الفرد أو ذاك الفرد فقد تحقّقت الملكيّة التي تقبل الصدق على كثيرين، ولو لم يكن لها إلاّ مصداقٌ واحدٌ، بعد أن كان مداره ما يفهمه العرف، لا ما يقوم عليه البرهان العقلي.

وقد يستشكل في استصحاب الكلّي في المقام بأنّ القسم الثاني قد يجري فيه الاستصحاب الجزئي (أي: الشخصي) كالكلّي، وقد يجري في استصحاب الكلّي خاصّة[2].

---

(١) حاشية المكاسب (للمحقّق الايراوني) ١: ٧٩، في لزوم المعاطاة وعدمه.

(٢) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ١: ١٣٢- ١٣٤، الاستدلال بالاستصحاب.

أمّا الأوّل - أي: جريان استصحاب الكلّي والجزئي معاً- ففي كلّ مورد علمنا فيه بتحقّق أحد الحادثين ثمّ شككنا في وجود الرافع لأحدهما، كما إذا علم زيدٌ بأنّه محدثٌ: إمّا بالحدث الأكبر أو بالحدث الأصغر، ثمّ شكّ في صدور الغسل أو الوضوء منه بعد العلم بالحدث المردّد، فيقال هنا بجريان استصحاب الكلّي من القسم الثاني واستصحاب الشخصي الموجود فعلاً أيضاً.

أي: إنّ الإشكال الوارد في الاستصحاب الشخصي في دوران الأمر بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء في حال إيجاد أحد الرافعين يرد في الاستصحاب الكلّي كذلك.

أمّا إذا علمنا بتحقّق أحد الحادثين وعلمنا بتحقّق الرافع - كما لو توضّأ وشكّ في بقاء الحدث على تقدير كونه حدثاً أكبر أو ارتفاعه على تقدير كونه أصغر- فيجري استصحاب الكلّي في المقام دون استصحاب الشخصي.

والوجه في عدم جريان استصحاب الشخصي أنّ الأمر دائرٌ بين الحدث الأكبر والحدث الأصغر: فإن كان هو الأصغر فهو مقطوع الارتفاع، وإن كان هو الأكبر فهو مشكوك الحدوث، فكيف يجري استصحابه؟ أي: يدور الأمر بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث، ومعه لا مناص عن استصحاب الكلّي.

وأمّا في المقام فلا يجري استصحاب الكلّي أيضاً؛ إذ الملك دائرٌ بين الملك المتزلزل والملك المستقرّ، مع امتياز أحدهما عن الآخر بتمام الحقيقة: بالزوال وعدم الزوال والارتفاع وعدم الارتفاع. وليس الاختلاف بينهما من

قبيل الاختلاف السببي الناشئ من اختلاف الأسباب أو من خصوصيّات أُخرى غير الزوال والارتفاع وعدمهما. وحينئذٍ فلا يجري الاستصحاب؛ لورود الإشكال المتقدّم، أي: انتفاء أحد ركني الاستصحاب؛ لدوران الأمر بين مقطوع الارتفاع (أي: الجائز المتزلزل) ومشكوك الحدوث (أي: اللازم المستقرّ).

إشكال بعض أعاظم المحقّقين ونقده

ثمّ إنّ بعض الأعاظم من المحقّقين أفاد - على ما في تقريب بعض أجلّة تلامذته - بأنّه يعتبر في كلّ قضيّة أن يكون المحمول خارجاً عن الموضوع، أي: أن يكون الموضوع في القضيّة مجرّداً عن عقد الحمل حتّى يصحّ الحمل، فلا يجوز أن نقول: زيد القائم قائمٌ. وفي المقام لمّا لم يكن تقسيم الملك إلى القسمين: المستقرّ والمتزلزل باعتبار الفصول المنوّعة، بل كان التقسيم باعتبار البقاء والارتفاع، فلو شكّ في بقاء الملك وارتفاعه، كان معنى استصحاب الملك هو استصحاب الملك الباقي بأن يقال: الملك الباقي باقٍ، وهو مستحيلٌ، مع أنّه خلاف مدلول قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ».

والسرّ في ذلك: أنّ ماهيّة الملك المستقرّ وماهيّة الملك المتزلزل مختلفتان بتمام هويّتهما. ثمّ ذكر أنّ وجه التأمّل في كلام الشيخ الأعظم قدس سره يرجع إلى ما أفاده[1].

ويُلاحظ أنّ فيما قرّره خلطاً وتناقضاً بين صدره وذيله.

أمّا ما اختاره من جريان الاستصحاب الشخصي كجريان

---

(١) منية الطالب ١: ٦٠- ٦١، الكلام في المعاطاة.

الاستصحاب الكلّي في صورة ما إذا علم بأحد الحادثين وشكّ في الرافع ففيه:

أوّلاً: منع جريان استصحاب الشخصي في المقام؛ لعدم اليقين بالشخص الموجود؛ إذ لا علم بالوجود الشخصي بخصوصه. وفي مثال الملكيّة هل يحكم بالملك المستقرّ بخصوصه أو بالملك المتزلزل كذلك؟ ونحوه ما في مثال الحدث من عدم العلم بالحدث الأكبر بخصوصه والحديث الأصغر كذلك. ومعه يجري الاستصحاب الشخصي، إلاّ أنّ الفرض التردّد بينهما، مع أنّ متعلّق العلم وجودٌ واقعٌ شخصي خارجي قابلٌ للانطباق على أيٍّ من الفردين؛ ضرورة استحالة تعلّقه بالخصوصيّات الشخصيّة وتردّده بين هذا الفرد وذاك الفرد. فالمعلوم إذن هو الشخص بالحمل الأوّلي، وهو كلّي قابلٌ للصدق على كثيرين، فلا علم بأحد الحادثين بخصوصه. وإذ كان الأمر مردّداً بين الحادثين فما وقع في الخارج وإن كان جزئيّاً حقيقيّاً، إلاّ أنّه لم يتعلّق به العلم، وما تعلّق به العلم عنوان قابل للصدق على كثيرين.

وبهذا البيان ظهر أنّه على القول بالعلم بالشخصي يجري الاستصحاب.

إلاّ أنّ الكلام في الفرد المردّد ودعوى جريان الاستصحاب فيه. فإن أُريد من الفرد المردّد ما كان بحسب الواقع مردّداً، فلا يعقل وجوده وتحقّقه كما لا يتصوّر تعلّق العلم به؛ لاستحالته.

وإن أُريد الفرد المردّد عندنا رجع إلى العلم الإجمالي بأحدهما؛ للعلم بوجود حدث كلّي قابلٍ للصدق على هذا الفرد وذاك الفرد، وأين

ذلك عن الاستصحاب الشخصي المدّعى؟!

ومراده قدس سره من الاستصحاب الشخصي القسم الأوّل على ما يظهر من عبارته.

وثانياً: أنّ أصل الإشكال - على ما قرّره - دعوى تباين الملكيّتين اللازمة والجائزة بتمام هويّتهما، مع ما في تعبيره من تناقضٍ واضطرابٍ، فضلاً عن وضوح فساده.

فإن كان المراد من تباينهما بتمام الهويّة التباين بحسب الوجود، بمعنى: أنّ هذه الملكيّة بتمام وجودها مغايرة لتلك الملكيّة بتمام وجودها، فهو وإن كان له وجهٌ، إلاّ أنّنا لا نريد استصحاب الوجود، بل الغرض استصحاب الماهيّة الكلّيّة وعنوان الملكيّة أو الحدث لا الوجود.

وإن كان المراد منه التباين بتمام الماهيّة فإمّا أن يكون بمعنى: الالتزام بأنّ أحدهما ملك - وهو الملك المستقرّ- والآخر ليس بملكٍ، فيرد عليه: أنّه خلاف الواقع، مع أنّ موطن البحث في اللزوم بعد الفراغ عن إفادة المعاطاة الملكيّة: سواء كانت بنحو الاستقرار أو التزلزل.

أو الالتزام بأنّ كلاًّ منهما ليس ملكاً، بل أفادت المعاطاة أمرين متباينين، وهو غير مقصودٍ قطعاً؛ لفساده في نفسه.

أو الالتزام بالاشتراك اللفظي بين الملك المستقرّ والملك المتزلزل وأنّ لدينا في الواقع ملكيّتين متباينتين بتمام الذات، وهو واضح الاندفاع أيضاً؛ إذ لا معنى لأن يكون كلّ منهما ملكاً، ثمّ يدّعى تباينهما، فهنا لابدّ أن يرجع إلى اتّحادهما بالملك وتباينهما في الخصوصيات الأُخرى. وأمّا قوله: إنّ الاختلاف بينهما بالارتفاع بالفسخ وعدم الارتفاع. فهل المراد الارتفاع

فعلاً، مع أنّهما هاهنا متماثلان ولو بفسخ أحدهما وافتراقه عن الآخر؟[١] أو المراد إمكان الارتفاع: بأن يكون عندنا ملك يمكن ارتفاعه بالفسخ وملك لا يمكن ارتفاعه كذلك؟ ومن الواضح أنّ هذا المعنى كلّي، فيجري استصحابه، من غير لزوم أخذ ما في عقد المحمول في الموضوع.

والغرض: أنّنا - بعد المعاطاة- نعلم بحصول الملك ونشكّ أنّه مستقرٌّ أو متزلزلٌ، وإمكان الارتفاع وعدمه من خصوصيّات الملك، مع أنّ المراد استصحاب الملك، لا خصوصيّة أحدهما؛ فإنّها غير معقولة في نفسها.

وقد اتّضح فساد الوجه المذكور في بيان تأمّل الشيخ الأعظم قدس سره، مع ما فيه من سوء التعبير وضعف التقرير.

ضعف ما أفاده الآخوند الخراساني في المقام

وأمّا الإشكال القائل بأنّ الشكّ في المقام من قبيل الشكّ في المقتضي[٢] فمدفوعٌ؛ إذ لا يراد من المقتضي هنا - على ما اختاره الشيخ الأعظم قدس سره في استصحابه[٣]، مع وقوع الخلط فيه في كلمات بعض الأعاظم- ما يقع في باب الأسباب والمسبّبات نحو قولهم: النار مقتضٍ للحرارة؛ بل المراد أنّ الاستصحاب لا يجري فيما إذا كان الشكّ في المقتضي؛ لعدم حجّيّته، بخلاف الشكّ في الرافع.

وبيان ذلك: أنّ المتيقّن الذي يشكّ في بقائه تارةً لايكون قابلاً

---

(١) وهذا كأنّه بنفسه غير محتملٍ، وإلاّ فإنّ السيّد لم يذكر له نقضاً (المقرّر).

(٢) حاشية المكاسب (الآخوند الخراساني): ١٣، في لزوم المعاطاة وعدمه.

(٣) فرائد الأُصول ٢: ٥٥٦، في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام.

للاستمرار والبقاء بطبعه، وأُخرى يكون قابلاً للاستمرار والبقاء في نفسه مالم يطرأ عليه شيء يرفعه، كما في العقد الدائم والعقد المنقطع؛ إذ ما لم يطرأ على العقد الدائم الطلاق أو الفسخ اقتضى العقد بطبعه الاستمرار، فيكون الطلاق والفسخ رافعاً له.

فهل يكون الشكّ في المقتضي أو في الرافع في المقام؟

نقول: يدور أمر الملك هنا بين المستقرّ والمتزلزل، أي: بين أن يزول بالفسخ أو لا يزول به، فيكون الفسخ رافعاً للملك، كما أنّ الملك المستقر رافعه البيع وغيره من النواقل، فالملك المتزلزل باقٍ مالم يفسخ، ولذا كان الشكّ في المقام في الرافع لا في المقتضي، فيجري الاستصحاب بلا إشكال.

حول حكومة الأصل على الاستصحاب

وقد يقال بجريان الاستصحاب في المقام؛ إلاّ أنّ هاهنا أصلاً حاكماً عليه أو معارضاً له، ولمّا كان الأصل المعارض منافياً للاستصحابين الكلّي والشخصي معاً كان المناسب التعرّض لتقريبه ودفعه فيما سيأتي من بيان.

وأمّا تقريب الأصل الحاكم فبأن يقال: إنّ الشكّ في بقاء الكلّي مسبّبٌ عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل وعدم حدوثه، فالشكّ في بقاء الملك وعدم بقائه مسبّبٌ عن حدوث الفرد المستقرّ أو الفرد المتزلزل، والأصل السببي حاكمٌ على الأصل المسبّبي؛ لأنّه رافعٌ لموضوعه.

والحقّ: أنّ الأصل السببي ليس حاكماً على الأصل المسبّبي، فلا يقدّم عليه، بل الدليل الاجتهادي حاكمٌ على الأصل المسبّبي في المقام.

وبيان ذلك: أنّ الاستصحاب - كما يستفاد من الأدلّة الدالّة على

جريانه- ليس لسانه لسان ترتيب الأثر أو جعل الحكم المماثل، بل لسانه عدم نقض اليقين بالشكّ، فلابدّ من الالتزام بمفاد الكبرى المذكورة. فدليل الاستصحاب - بحسب الفهم العرفي- يتعبّدنا ببقاء اليقين إلى زمان الشكّ، ولازم بقاء اليقين بقاء المتيقّن، إلاّ أن المتيقّن المراد استصحابه لابدّ أن يكون له أثرٌ؛ ليحرز بالاستصحاب موضوعه.

فإن قال الشارع: يشترط في صحّة الطلاق حضور شاهدين عدلين، وكان زيد وبكر عادلين، ثمّ شككنا في بقاء عدالتهما أو ارتفاعها، فالاستصحاب يتعبّدنا ببقاء عدالتهما، فيصحّ الطلاق في حال حضورهما حينئذ تعبّداً، أي: إنّ الاستصحاب ينقّح موضوع الكبرى الثابتة بالدليل الاجتهادي.

وبهذا التقريب يمكن تحرير جملة من المسائل المبحوثة في الاستصحاب من قبيل: الآثار مع الواسطة - إذ يقال: إنّ الاستصحاب مع الواسطة لايجري على قولٍ مع أنّه يجري على قولنا - ومورد الأُصول المثبتة والميزان فيها ونحو النسبة بين الأصل السببي والأصل المسبّبي[1] والملاك فيهما.

والغرض: أنّه قد يستشكل بأنّ الاستصحاب وإن كان جارياً في المقام، إلاّ أنّه مبتلى بأصلٍ حاكمٍ، وهو أصالة عدم حدوث الفرد الطويل[2].

والجواب - كما مرّ- أنّ المتعبّد به ليس الأثر، بل المستصحب نفسه،

---

(١) أقول: أراد بحكومة الأصل السببي على الدليل الاجتهادي كونه منقّحاً لموضوعه، كحكومة الدليل الاجتهادي على الأصل المسبّبي (المقرّر).

(٢) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٧٣، القول في المعاطاة.

وإن كان لابدّ من ترتّب الأثر؛ صوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة، إلاّ أنّ ذلك أمرٌ آخر.

حول إشكال لزوم اتّحاد الحكم والموضوع في المقام وغيره

وأمّا الإشكال القائل بأنّ التعبّد بالاستصحاب لترتيب أثر المستصحب يكون موضوعاً لترتيب أثر الأثر وهكذا، وهو مستحيلٌ؛ للزوم اتّحاد الحكم والموضوع، فتقريبه: أنّنا بقوله: «**لا تنقض اليقين بالشكّ**» نثبت الأثر، بخلاف أثر الأثر والآثار اللاحقة؛ إذ لا يعقل تنقيحها بدليل الاستصحاب، إذ يلزم منه أن ينقّح المورد موضوع نفسه ليترتّب عليه الأثر، فيكون الحكم محقّقاً لموضوعه، وهو محالٌ.

وقد يرد الإشكال المزبور في الإخبار مع الواسطة؛ بدعوى أنّ (صدّق العادل) إنّما يشمل الراوي الأوّل بالوجدان، مع أنّ الغرض إثبات عدالة الراوي الثاني والثالث وهكذا، ما لوحظ عليه لزوم أن يكون الحكم محقّقاً لموضوعه.

والجواب عنه أنّ (صدّق العادل) يتمّ بنحو القضيّة الحقيقيّة أو بنحو تنقيح المناط، بحيث يشمل كافّة الوسائط، بخلاف المقام؛ لأنّ أثر الأثر والآثار اللاحقة ليست موضوعاً لدليل الاستصحاب القائل: «**لا تنقض اليقين بالشكّ**»؛ إذ المستفاد منه أنّا إن كنّا على يقين بشيءٍ ثمّ شككنا في بقائه جرى استصحابه. ومن الواضح عدم صدقه على أثر الأثر؛ إذ لا يقين به سابقاً لنشكّ فيه لاحقاً، وإلاّ كان موضوعاً للاستصحاب ابتداءً. وعليه فلا يشمل دليل الاستصحاب الآثار مع الواسطة، فضلاً عن الآثار مع الواسطة العقليّة ونحوها.

وقد ظهر بالبيان المتقدّم ما هو الميزان في الأُصول المثبتة وغيرها؛ فإنّ الاستصحاب ليس مفاده ترتيب الأثر، ليقع الكلام في الأثر مع الواسطة أو بدونها. ولذا يُلاحظ في الاستصحابات الحكميّة التي يشملها دليل الاستصحاب بإطلاقه عدم وجود الأثر، بل الحكم بنفسه أثرٌ، فيجري استصحابه. فإن كان المستصحب حكماً تعبّدنا الاستصحاب ببقائه، كما أنّ الاستصحاب في الموضوع يتعبّدنا ببقاء الموضوع إن كان له حكمٌ، وإلاّ كان لغواً.

فإن شكّ زيدٌ في طهارة ثوبٍ بعد أن كان مقطوع الطهارة، جرى استصحاب طهارته تعبّداً، فيوسّع موضوع الدليل القائل بصحّة الصلاة في الثوب الطاهر. ونحوه استصحاب الكرّيّة الناظر إلى موضوع حكم آخر مفاده أنّ الكرّ طاهرٌ مطهّرٌ معتصمٌ. فالاستصحاب إذن ينقّح موضوع الدليل الاجتهادي وحاكمٌ عليه؛ بملاك كونه موسّعاً لموضوعه.

وأمّا الآثار مع الواسطة فلا يرد عليها الإشكال المتقدّم؛ إذ يمكن تصحيحها بكبريات متعدّدة مترتّبة، لا بدليل الاستصحاب ليتوجّه الإشكال إليه. ومثاله أنّ هاهنا كبرى مفادها: يصحّ الطلاق عند العادل، وأُخرى تقول: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ﴾[1]، وثالثة محصّلها أنّ التربّص إذا انقضى جاز التزويج، ورابعة تفيد أنّه يجب على الزوجة التمكين وعلى الزوج النفقة، فهذه أحكامٌ كبرويّة ذات موضوعات مترتّبة.

فإن شككنا في عدالة الشاهدين بعد القطع بعدالتهما جرى الاستصحاب ليقول: هذان الشاهدان عادلان، وبعد التعبّد بعدالتهما يمكن

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

التمسّك بالدليل القائل بصحّة الطلاق عند العادل. ثمّ بالعمل بما تقتضيه الوظيفتان المتقدّمتان تكون المرأة مطلّقة، فتقع موضوعاً للآية الدالّة على وجوب التربّص على المطلّقات، فإذا انقضت مدّة التربّص شملها دليل صحّة النكاح، ومعه يجب التمكين عليها، كما يلزم النفقة عليه.

وهذه الآثار المتدرّجة إنّما ثبتت بكبريات متسلسلة وباستصحاب واحد ينقّح موضوع الأثر الأوّل؛ لا أنّنا نثبت سائر الآثار بالاستصحاب، مع عدم ارتباط الأحكام المترتّبة به.

نعم، لا تترتّب تلك الأحكام بدونه؛ لعدم صدق الكبريات حينئذٍ؛ بعد عدم تماميّة موضوعاتها. ولولا البيان المذكور لورد غير واحدٍ من الإشكالات، ولما أمكن ترتيب الآثار اللاحقة؛ لوضوح أنّ المتيقّن هو الأثر دون أثره.

وقد انقدح بما تقدّم ما هو الميزان في الأُصول المثبتة؛ فإنّ الموضوع المستصحب إن كان في مورده كبرى شرعيّة يراد تنقيح موضوعها بالاستصحاب، لم يكن المورد من قبيل الأصل المثبت، كما في استصحاب الكرّيّة الذي ينقّح موضوع كبرى أحكام الماء الكرّ. وأمّا مع فقدان الكبرى في المقام فيكون الأصل مثبتاً إن أُريد ترتيب الأثر العقلي على المستصحب، فاستصحاب حياة زيد لا يثبت الحكم الشرعي لنبات لحيته؛ لأنّه أثرٌ تكويني لا أثرٌ شرعي مترتّبٌ على حياته.

نعم، لو ورد دليلٌ شرعي كبروي مفاده: إن طالت حياةُ زيد نبتت لحيته ... لصحّ حينئذٍ أن ننقّح الموضوع بالاستصحاب. وإنّما الذي يترتّب على استصحاب الحياة -مع عدم الكبرى المزبورة- هو توسعة نطاق الآثار

والأحكام المتعلّقة بالحياة عمليّاً من قبيل: عدم انتقال أمواله إلى ورثته وعدم طلاق زوجته ونحوهما. أمّا إذا أُريد استصحاب الحياة من دون حكم شرعي مترتّب عليه - بأن كان للمستصحب سببٌ تكويني أو ملازمٌ خارجي لشيء آخر - فيكون من قبيل الأصل المثبت؛ إذ مع استصحاب حياة زيد لا يترتب على لازمه العقلي الحكم، ما لم يكن في المقام كبرى ينقّح بها الموضوع بالاستصحاب، ليتنقّح بضمّه إلى الكبرى موضوع الأثر اللاحق وهكذا.

والحاصل: أنّ الاستصحاب الذي ينقّح موضوع الكبرى الشرعيّة ليس بمثبت، بخلاف ما إذا لم يكن في المقام كبرى؛ إذ لا مجال لجريان الاستصحاب حينئذٍ إلاّ عبر اللوازم والآثار العقليّة، فلا يثبت بها الحكم.

وأمّا حكومة دليل على دليلٍ آخر فتقريره أنّنا لو شككنا في طهارة ثوب مغسول بماء مشكوك الكرّيّة نحرز تعبّداً طهارة الثوب باستصحاب طهارة الماء؛ إذ الاستصحاب ينقّح موضوع دليل كرّيّة الماء، فيكون حاكماً؛ لأنه متصرّفٌ في موضوعه ومنقّحٌ له. ثمّ إنّ الكبرى الشرعيّة القائلة: (إذا غسل الثوب بالكرّ فهو طاهر) دليلٌ اجتهادي، والاستصحاب إنّما ينقّح موضوع تلك الكبرى الكلّيّة، فلا يزول الشكّ به، بل يرتفع الشكّ بمفاد الدليل المزبور، ومعه تثبت طهارة الثوب تعبّداً وعمليّاً.

وقد اتّضح بذلك وجه تقديم الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسبّبي؛ إذ الأوّل ينقّح موضوع دليل ترتّب المسبّب على السبب، فلا مجال للثاني؛ لحكومة الدليل الاجتهادي على الأصل.

ما أفاده غير واحدٍ من المحقّقين في المقام

وقد اتّضح بذلك أيضاً ما ذكره غير واحد من الأُصوليّين في وجه طهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة من: تعارض الأُصول الجارية في الأطراف وجريان الأصل في الملاقي بلا معارض[(١)].

وتوضيح ذلك: أنّه إنْ كان لدينا علمٌ إجمالي بنجاسة هذا الإناء أو ذاك الإناء، ثمّ لاقى أحدهما إناءً ثالثاً، قالوا: إنّ جريان أصالة الطهارة في طرف يتعارض مع جريانها في الطرف الآخر، إلاّ أنّها لا تعارض جريان أصل الطهارة في الملاقي (بالكسر)؛ فإنّه مع تعارض الأصلين في رتبةٍ سابقةٍ يرتفع الدليل الحاكم، فتجري أصالة الطهارة في الملاقي بلا معارضٍ.

ويُلاحظ عليه عدم وجود دليلٍ على طهارة ملاقي الشيء الطاهر بأن يقال مثلاً: إن كان الشيء طاهراً كان ملاقيه طاهراً أيضاً، بل قام الدليل على أنّ ملاقي النجس نجسٌ، والشكّ في أحدهما وإن كان ناشئاً من الشكّ في الآخر، إلاّ أنّه ليس حاكماً عليه، فمع استصحاب النجاسة يشمل الملاقي الدليل المتقدّم القائل: إذا لاقى شيء نجساً فهو نجسٌ. وإذ لم يكن في البين قاعدةٌ مفادها أنّه إن لاقى شيء طاهراً فهو طاهر -لنقّح موضوعها باستصحاب الطهارة- فلا حكومة لأحدهما على الآخر، ويجري حينئذٍ كلٌّ من الأصلين السببي والمسبّبي.

وإذ تقرّر عدم تقدّم كلّ أصلٍ سببي على أصل مسبّبي قد يُلاحظ أنّ في دليل الاستصحاب نفسه جرى الأُصل في الطهارة مع الشكّ في النوم،

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٤٢٤، دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب، ونهاية الأفكار ٣: ٣٥٧- ٣٥٨، في حكم الشكّ في التكليف.

أي: تقديم الأصل المحكوم على الأصل الحاكم، حسبما يُستفاد من رواية زرارة قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء: أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «**يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن، فإذا نامت العين والأُذن والقلب فقد وجب الوضوء**». قلت: فإن حُرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: «**لا حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بيّن، وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن ينقضه بيقينٍ آخر**»[1].

والظاهر من الرواية جريان استصحاب الوضوء، مع أنّ الشكّ في الوضوء مسبّب عن الشكّ في النوم، فعلى ما ذكروه يكون استصحاب النوم[2] رافعاً للشكّ، إلاّ أن التحقيق - على ما سلكناه- عدم قيام الدليل على أنّ المكلّف إن كان على وضوء ولم ينم فوضوءه باقٍ، لننقّح بموضوعه الاستصحاب. نعم، إن لم يصدر منه حدثٌ لزم عقلاً بقاء الوضوء. والحاصل: أنّ استصحاب عدم النوم في المقام لا يثبت أنّه على وضوءٍ إلاّ بنحو الأصل المثبت، فيتعيّن معه جريان استصحاب الوضوء.

وممّا تقدّم يتبيّن: أنّ أصالة عدم حدوث الفرد الطويل في المقام غير حاكمةٌ على استصحاب الكلّي؛ لأنّ ذلك الأصل لا ينقّح موضوع دليلٍ شرعي، وإن حكم العقل بأنّ الكلّي إن وجد فردٌ منه كان الكلّي الطبيعي موجوداً إلى حين زوال تمام أفراده، فعدم الطبيعي بعدم أفراده حكمٌ عقلي

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٨، باب الأحداث الموجبة للطهارة، ووسائل الشيعة ١: ٢٤٥، باب أنّه لا ينقض الوضوء إلاّ اليقين بحصول الحدث.

(٢) بل استصحاب عدم النوم، لا النوم، كما هو واضح (المقرّر).

لا شرعي. ومعه لا يكون اتّحاد الكلّي مع فرده في الخارج موجباً لاتّحادهما في لسان الدليل، بل لابدّ من توفّر الأثر في نظر الشارع وموضوعه.

والغرض: أنّ موضوع الحكم في المقام الطبيعة، لا الطبيعة مع الخصوصيّات، مع أنّ الموضوع لا يتّحد مع الخصوصيّات في عالم الحكم، فلا يجري استصحاب القدر المشترك مع خصوصيّاته؛ إذ لا يلزم من الاتّحاد الحكم بعدم وجود الكلّي بملاك أصالة عدم الفرد؛ لأنّه أصلٌ مثبتٌ.

وببيان آخر: لا يكفي استصحاب عدم الفرد -ولو اتّحد مع الطبيعة- في ثبوت عدم الكلّي؛ لعدم الدليل على أنّ الفرد إن لم يكن موجوداً لم يكن الكلّي موجوداً.

حول جريان استصحاب القسم الأوّل من الكلّي

ثمّ إنّه قد يقال بجريان استصحاب الكلّي من القسم الأوّل في المقام، كما إذا علمنا بوجود زيدٍ في مكانٍ مّا، فنعلم بوجود الإنسان في ضمنه، فإن شككنا في خروج كلّي الإنسان -الملازم للشكّ في ارتفاع زيدٍ- جرى استصحاب الكلّي بلا كلامٍ. كما أنّ مصداق الملكيّة إن توفّر في المقام فقد تحقّقت طبيعة الملكيّة بوجوده، فمع الشكّ في ارتفاعها يجرى الاستصحاب بلا مانع.

إلاّ أنّه قد يُلاحظ: أنّ المقام من قبيل استصحاب الشخصي، ولا يجري استصحاب الكلّي على أيّ حال؛ وذلك أنّ الملكيّة نحو اعتبارٍ لا يخرج عن مقولة الجدة أو الإضافة، وإذ لا مراتب للمقولات طرّاً لم يمكن فرض نوعين من الملكيّة أو مرتبتين لها، فلا يجري في المقام استصحاب

الكلّي من القسم الثاني، بل يجري استصحاب الشخص خاصّة، بعد أن لم يكن الملك اللازم والملك الجائز نوعين لطبيعة الملك أو مرتبتين منها.

هل الملكيّة أمرٌ حقيقي أم اعتباري؟

ولابدّ لنا من تحقيق أنّ الملكيّة هل هي اعتبار من مقولة الجدة، أو اعتبار من مقولة الإضافة، أو اعتبار من مقولة أُخرى، أو ليست اعتباراً، بل هي من قبيل الحقائق ذات المراتب المشكّكة كالنور مثلاً[(١)]؟

لا كلام في أنّ الملكيّة الاعتباريّة ليست من قبيل المقولات؛ بداهة تقدّم زمان اعتبار الملكيّة على زمان الحديث عن المقولات وكشفها، فكان الناس يبادلون الحنطة بالعدس مثلاً، ويقولون باختصاص الملكيّة، دون أن يكون لديهم أدنى معرفة بالمقولات واصطلاحات الفلسفة والتدقيقات العقليّة؛ إذ لم يكن لشيء منها عينٌ ولا أثرٌ في اعتباراتهم وحياتهم اليوميّة، وإنّما وقع البحث حولها في الفقه والأُصول من قبل بعض أعاظم المحقّقين في عصرنا الحاضر[(٢)].

وإذا افترضنا أنّ اعتبار العقلاء للملكيّة بتبع اعتبار المقولات، فهل مقولة الملكيّة على نوعين: كاللزوم والجواز أو ذات مرتبتين: شديدة وضعيفة؟ مع أنّ الكلام في المقام لا يمكن حلّه باللجوء إلى الدليل العقلي

---

(١) راجع الإجارة (للميرزا الرشتي): ١٣، القول في المعاطاة، وحاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ١: ١٣٣، الاستدلال بالاستصحاب.

(٢) انظر حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٥٨، كتاب البيع، في التعاريف المذكورة للبيع، المكاسب والبيع (للميرزا النائيني) ١: ١٢٦، الكلام في المعاطاة، وحاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ١: ١٢٩- ١٣٢، الاستدلال بالاستصحاب.

والحقائق التكوينيّة، بل لابدّ من الرجوع إلى أنظار العرف وارتكاز العقلاء.

ثمّ إن أُدّعي أنّ الملكيّة على أنواع أو ذات مراتب، فينبغي البحث أوّلاً فيما هو المراد من مراتب الماهيّة إن وجدت، لننتقل إلى الكلام حول الملكيّة لنرى ما إذا كانت ذات مراتب شدّةً وضعفاً؟

والمراد من كون حقيقة أو ماهيّة ذات مراتب(١) أن يكون لها عرضٌ عريضٌ متفاوتٌ شدّةً وضعفاً كالنور والبياض والسواد ونحوها ممّا يكون بعض مراتبه أشدّ من بعض. فللنور مرتبة شديدة ومرتبة ضعيفة، ويقال لنور الشمعة: إنّ له مرتبةً من النور، كما يقال لنور الشمس: إنّ له مرتبة أشدّ، مع انحفاظ نوريّتهما معاً.

أمّا لو كان هناك شيئان تصدق الطبيعة عليهما على السواء، فلا تكون ذات مراتب، وإن كان أحدهما باقياً لبقاء علّته والآخر زائلاً بزوال علّته؛ إذ ليس ذلك مناط التشكيك. ولذا لا يصحّ أن يقال: إنّ زيداً مالك للعباءة وأملك للكتاب، كما لا يصحّ القول بأنّ الشيء الكذائي مملوكٌ والشيء الآخر أشدّ مملوكاً منه.

فظهر: أنّ الملكيّة في نظر العقلاء ليست ذات مراتب، فلا يقال للملك القابل للفسخ: إنّ المالك فيه مالكٌ، وللملك غير القابل للفسخ: إنّ المالك في مورده أملك، بل الأمر دائرٌ هنا بين الوجود والعدم؛ إذ لا يعني الفسخ

---

(١) التشكيك إنّما يكون بالوجود لا الماهيّة، وإن كان ظاهر عبارة السيّد الأُستاذ غير ذلك، ومنه يعلم أنّ حقيقة الملكيّة وماهيّتها وإن كانت واحدةً لا تعدّد فيها، كما سيبرهن عليه، إلاّ أنّ ذلك لا ينافي أنّها تارةً تكون ضعيفة الوجود وأُخرى قويّة الوجود، فتكون مراتب الملكيّة بلحاظ وجودها لا بلحاظ ماهيّتها، فتأمّل (المقرّر).

وعدمه أنّ الملك ذات مراتب مشكّكة.

وأمّا احتمال التنويع في الملكيّة نفسها بأن يكون الجواز واللزوم موجبين للتعدّد النوعي أو الصنفي أو الفردي[١]: فإن كان مفاده أنّ اختلاف الملك جوازاً ولزوماً بذاته مع قطع النظر عن الأسباب المملّكة كالعقد ونحوه فهو خلاف الضرورة عند العقلاء.

وإن كان مفاده أنّ الاختلاف بالنوع لزوماً وجوازاً مرجعه إلى الأسباب المملّكة، فلابدّ من الالتزام بأنّ الأسباب - كالعقود- مختلفة في نظر العقلاء، فيكون العقد قسمين: أحدهما لازمٌ والآخر جائزٌ، لا قسماً واحداً[٢]، كما يكون الملك نوعين تبعاً له.

وحينئذٍ: إمّا أن يقال بأنّ الأسباب بذاتها مختلفةٌ منذ الأزل، مع قطع النظر عن اعتبار العقلاء والشارع، وهذا ممّا لا يلتزم به أحد؛ بداهة أنّ العقود اعتباريّة؛ إذ لم يكن عقدٌ ولا بيعٌ ولا ملكيّةٌ قبل وجود البشر ليقع الخلاف فيها.

وإمّا أن يقال: إنّ العقود اعتباريّة، إلاّ أنّ سبّبية المسبّب للملك بكلا نوعيه أمرٌ تكويني لا ارتباط له باعتبار العقلاء، وإذ كانت الأسباب مختلفةً كان المعلول متعدّداً قهراً، فيكون اعتبار اللزوم في العقد مثلاً منشأً لاعتبار آخر. فكما يُقال بنشوء وجوب المقدّمة من وجوب ذيها، يقال بنشوء اعتبار اللزوم في العقد من اعتبار اللزوم في البيع ونشوء اعتبار الجواز فيه من اعتبار

---

(١) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٧٣، القول في المعاطاة.

(٢) هذا بناءً على أنّ الواحد بالنوع لا يُوجد إلاّ واحداً بالنوع، وإلاّ فإن كان المعلول متعدّداً نوعاً كانت العلّة كذلك لا محالة (المقرّر).

الجواز فيه.

وإمّا أن يقال بنشوء كلّ اعتبار من مبادئه الخاصّة به، أي: الالتزام بأنّ العقلاء اعتبروا اللزوم في العقد كما اعتبروا اللزوم في الملكيّة الحاصلة به، واعتبروا الجواز في مثل الهبة كما اعتبروه في الملك الحاصل به.

وإمّا أن يقال باعتبار العقلاء اللزوم والجواز من أحكام الملك دون العقد، وإسنادهما إلى العقد بالعرض والمجاز.

وإمّا أن يقال بالعكس، أي: باعتبارهما من أحكام العقد دون الملك، فيكون الإسناد إلى الملكيّة بالمجاز وإلى العقد بالحقيقة.

لا كلام في أنّ العقد ليس علّةً تكوينيّةً للملكيّة وغيرها؛ ضرورة أنّ الاعتباريّات لا تكون علّةً للحقائق، كما يستحيل أن يساهم أمرٌ اعتباري في إيجاد أمرٍ حقيقي تكويناً.

وأمّا نشوء الاعتبار من الاعتبار كما قيل في باب مقدّمة الواجب من: أنّ إرادتها ناشئةٌ من إرادة ذيها فممّا لا محصّل له؛ بعد أن كان أصل نشوء وجوب من آخر وإرادة من أُخرى فاسداً؛ إذ لا تنشأ الإرادة إلاّ من مبادئها الخاصّة: كالتصوّر والتصديق بالفائدة والشوق ونحوها.

فإن أراد زيد تكويناً أن يأتي إلى المشهد الغروي (على مشرّفه أفضل الصلاة والسلام) للزيارة، لم تنشأ من تلك الإرادة إرادة أُخرى للمشي، بل تنشأ إرادة المشي من مبادئ خاصّة: كالتصوّر والتصديق بالفائدة وغيرهما؛ إذ لا يمكن الوصول إليه بدون المشي؛ لاستحالة الطفرة. نعم، تكون الإرادة الثانية إرادة مستقلّة، إلاّ أنّه لولا الإرادة الأُولى لم تكن الإرادة الثانية؛ لعدم حصول مبادئها حينئذٍ، وكلّ قدم تنقله إلى الحرم الشريف تكون بإرادة مستقلّة.

فهل يراد في المقام من نشوء اعتبار من اعتبارٍ آخر أنّه بمجرّد أن نعتبر السبب يوجد اعتبارٌ آخر في عالم الوجود دون أن يكون لنا ارتباطٌ به؟

نقول: إنّ اعتبار الملكيّة له مبادئ خاصّة لا يترتّب دون اجتماعها، فمجرّد اعتبار اللزوم لا أثر له في أيّ اعتبار آخر عارٍ عن المبادئ.

ويُلاحظ: أنّ العقلاء -بعد اعتبارهم اللزوم في العقد- لا يقولون بانحلاله، فيكون الملك باقياً، وهو كافٍ في اعتبار اللزوم في الملك. فظهر أنّ اعتبار اللزوم في العقد لا يحتاج إلى اعتباره في الملكيّة؛ لوضوح ارتباطه به.

نعم، لو قلنا باعتبار اللزوم في الملك أمكن ذلك، إلاّ أنّه لا حاجة معه إلى اعتبار اللزوم في العقد، مع أنّه لا كلام في فساده؛ لأنّ انقسام العقد إلى لازمٍ وجائزٍ ممّا لا إشكال فيه، وإنّما البحث حول انقسام الملك إليهما.

والغرض: أنّ جعل اعتبارين مستقلّين من قبل العقلاء لغو؛ لأنّ اعتبارهم اللزوم في العقد هنا كافٍ في الغرض ومغنٍ عن الاعتبار الآخر.

ثمّ إن قلنا حينئذٍ بتعدّد الملكيّة نوعاً أو جنساً أو سنخاً أو شخصاً، فلابدّ من الالتزام به في الأسباب أيضاً. وأمّا إذا لم تساهم الأسباب في إيجاده تكويناً وقلنا بعدم نشوء اعتبار من آخر وبلغويّة جعل اعتبارين مستقلّين، فلا سبيل لنا إلى تعدّد الملكيّة، بل ليس إلاّ فردٌ واحدٌ شخصي هو الملك: سواء كان سببه لازماً أم جائزاً.

وإن شئت قلت: إنّ سبب الملكيّة هو أصل البيع لا لزومه، فليس للزوم دخلٌ في النقل والانتقال، واعتبار اللزوم والجواز لأجل فسخ العقد وعدم فسخه خاصّة. وأمّا القول بنشوء الملكيّة من اللزوم في العقد بما هو

لزوم فغير وجيه قطعاً.

بل لو ذهبنا إلى اندراج المسألة تحت الحقائق الواقعيّة لا الأحكام العقلائيّة لكان ذلك فاسداً أيضاً؛ بداهة أنّ سبب الملكيّة هو العقد لا اللزوم والجواز؛ إذ لا مساس لهما بالنقل والانتقال[١].

وإن شئت قلت أيضاً: إنّ السبب في المقام وإن اتّحد مع غير السبب في الخارج، إلاّ أنّ السبب هو هذه الحيثيّة لا تلك، نظير قولهم: زيدٌ عالمٌ؛ فإنّ (زيد) و(عالم) وإن اتّحدا في الخارج، إلاّ أنّ زيداً حينما يكون جالساً لا يكون له ثقلٌ أو حيّزٌ بصفته عالماً، بل بصفته جسماً متحيّزاً. فاللزوم والجواز وإن اتّحداً مع العقد إلاّ أنّ ما هو العلّة في النقل والانتقال هو العقد لا اللزوم والجواز، بحيث يكون لها دخل في النقل والانتقال.

وقد ظهر بهذا البيان: أنّ العقلاء يعتبرون الملكيّة أمراً واحداً، واللزوم والجواز اعتباراً آخر عندهم مترتّباً على العقد، ومعه يجري استصحاب الشخصي في الملكيّة كجريان استصحاب الكلّي من القسم الأوّل.

حول معارضة استصحاب بقاء الملك

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم قدس سره ذكر دعوى حكومة استصحاب بقاء علقة المالك الأوّل على استصحاب المالك - كلّيّاً كان الاستصحاب أو شخصيّاً-

---

(١) يُلاحظ: أنّ العقلاء ليس عندهم اعتبار اللزوم والجواز، غايته أنّهم اعتبروا أنّ للمشتري أو البائع حقّ الفسخ في موارد خاصّة، وأمضى الشارع الاعتبار المذكور، فانتزع منه معنيان: اللزوم والجواز. وإلاّ فلا كلام في أنّ معنى البيع وأثره واحدٌ على كلّ حالٍ (المقرّر).

بنحو الإشارة في باب المعاطاة[(١)] وبنحو التفصيل في بحث الخيارات[(٢)]، ثمّ بيّن فيها صوراً وأجاب عنها بما لا يخلو عن تأمّلٍ.

وفي تصوير الاستصحاب المذكور وجوه:

الأوّل[(٣)]: أن يُقال: إنّ للمالك الرجوع إلى ملكه لو انتقل عنه، ولم يخرج عن هذا الحكم إلاّ العقود اللازمة، فعند الشكّ في لزوم المعاطاة أو جوازها يجري استصحاب بقاء علقة المالك السابقة.

ولابدّ من البحث حينئذٍ حول الاستصحاب التعليقي والأقسام المتصوّرة له، مع بيان ما هو المائز بينه وبين الاستصحاب التنجيزي.

فنقول: التعليق تارةً يكون بلحاظ الحكم الشرعي، كما إذا جعل الشارع حرمة العصير العنبي إذا غلى، بأن قال: إذا غلى العصير العنبي فقد حرم شربه، وأُخرى يكون بلحاظ الحكم العقلي المنتزع من الدليل الشرعي، كما إذا قال الشارع: إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيءٌ، وهذا في الحقيقة خارجٌ عن التعليق الشرعي.

ثمّ إنّ في الاستصحاب التعليقي الشرعي: إمّا أن يكون المجعول الحرمة على فرض الغليان أو سببيّة المعلّق عليه الحكم - بمعنى: أن يكون الغليان سبباً للنجاسة والحرمة - أو الملازمة بين الغليان والحرمة، أو أن

(١) المكاسب ٣: ٥١، مقتضى القاعدة، لزوم المعاطاة.

(٢) المكاسب ٥: ٢٤، مقتضى الاستصحاب اللزوم.

(٣) لم يتيّسر لي الحضور في أوّل البحث هنا، فنقلت ما فاتني منه من جناب الأخ الشيخ الفاضل يحيى الدارابي الشيرازي، وقرّرته مع التوضيح بمقدار ما فهمته منه (المقرّر).

يكون الشرع في مقام بيان الحكم المنجّز لا المعلّق، وحينئذٍ لا يكون إلاّ تصرّفاً في الصيغة[١].

أمّا احتمال كون المجعول الحكم المعلّق على شيء- نظير ما إذا قال الشارع: إن أصبح زيدٌ عالماً فأكرمه، ثمّ أصبح عالماً، فيتنجّز وجوب الإكرام لا محالة- فمع الشكّ في بقاء علمه يستصحب بقاء الوجوب؛ باعتبار أنّ هذا كان يجب إكرامه يقيناً، وأشكّ في وجوب إكرامه بعدئذ، فيجري الاستصحاب بلا إشكال، بعد أن كان متعلّق الحكم زيداً بذاته لا زيداً العالم. كما أنّ العنب إن غلى حرم ونجس، فإن أصبح زبيباً قلنا: كان هذا إذا غلى حرم، فالآن هو كذلك. وإنّما يتمّ ما ذكر بعد أن كان موضوع الاستصحاب هو (هذا) لا (العنب)، فيتغيّر الموضوع بعد صيرورته زبيباً.

فهاهنا قضيّة تعليقيّة كبرى مفادها: أنّ هذا إذا غلى ترتّب كذا، فمع تطبيق هذا الحكم على موضوعه في الخارج يجري الاستصحاب الدالّ على إبقاء الحكم التعليقي الثابت لهذا الموضوع إلى زمان الشكّ.

فإن احتمل ثبوت الحكم بعد صيرورته زبيباً أو ارتفاعه قلنا: كان هذا إذا غلى حرم، فهذا إذا غلى حرم أيضاً، أي: يمكن التمسّك بالكبرى الشرعيّة. ومعه فإن كان التعليق شرعيّاً - بأن جعل الشارع الحكم على

---

(١) إلى هنا انتهى ما نقلته عن الشيخ الدارابي الشيرازي سلّمه الله تعالى (المقرّر).

أقول: إنّ السيّد المقرّر قدّس سرّه لم يتجاوز ما نقله من جناب الشيخ الدارابي«دام ظلّه» صفحةً واحدةً؛ وذلك بسبب عدم حضوره من أوّل الدرس، غير أنه أبى إلاّ ان ينبّه على ذلك، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على طهارة نفسه وشدّة ورعه وأمانته العلميّة «رضوان الله تعالى عليه».

موضوع ما على فرض حصوله- لم يكن الاستصحاب مثبتاً حينئذ. والوجه فيه: أنّه بعد إحراز موضوع الحكم بالوجدان أو بالدليل الاجتهادي يترتّب عليه الحكم لا محالة، فكذلك إذا أُحرز بالاستصحاب تعبّداً، بأن يُقال: هذا كان إذا غلى حرم، فالآن هو كذلك بالاستصحاب، فلا أصل مثبت في المقام.

وأمّا احتمال سببيّة المعلّق عليه للحكم أو القول بالملازمة بين المعلّق عليه والحكم، كما لو جعل الشارع الغليان سبباً شرعيّاً للحرمة أو قال بالملازمة بين الغليان والحرمة، فهل إذا وجد السبب لزم ترتب المسبّب الشرعي عليه باستصحاب السبب، كما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره في الاستصحاب[1]، أو يُقال بالفرق بين حكم الشارع بترتّب الحكم على فرض وجود الموضوع وبين جعل السببيّة والملازمة، كما نختاره من صحّة جعل السببيّة والملازمة بالاستقلال؟

قد يُقال بأنّ العقل يحكم بأنّ السبب إن وُجد وُجد المسبّب، كما قد يحكم الشارع بأنّ هذا إن وُجد فقد وُجد ذاك، أي: الحكم بجعل السببيّة، فإن وجد أحدهما بالوجدان أو بدليل اجتهادي ثبت الآخر لا محالة. إلاّ أنّ الحكم بترتّب المسبّب على السبب بحكم العقل وإثباته بالاستصحاب تعبّداً يكون مثبتاً؛ إذ الغرض من الاستصحاب هو استصحاب ما كان موضوعاً لكبرى شرعيّة، ومع جعل سببيّة شيءٍ لشيءٍ آخر لا حكم مجعول[2]، وإلاّ رجع الكلام إلى الاحتمال الأوّل[3].

---

(١) راجع فرائد الأُصول ٢: ٦٤٧- ٦٤٩، الاستصحاب، التنبيه الثاني.

(٢) أي: إن وُجد السببُ وجد المسبّب (المقرّر).

(٣) أي: جعل الحكم على موضوعٍ على فرض حصوله (المقرّر).

أمّا إذا قلنا بأنّ جعل الحكم على موضوع على فرض حصوله أمرٌ وجعل السببيّة أمرٌ آخر وجعل الملازمة أمرٌ ثالث، فلابدّ من الالتزام بأنّ السبب إن وُجد بدليلٍ اجتهادي فقد علمنا بالمسبّب قهراً، بخلاف ما إذا استصحب السبب؛ إذ لا يمكن معه القطع بترتّب المسبب؛ بداهة أنّ الملازمة بينهما عقليّة لا شرعيّة، وكذا الكلام في الملازمة.

والحاصل: أنّ استصحاب السببيّة والملازمة وإن كان صحيحاً كجعلهما، إلاّ أنّ ترتّب المسبّب - أي: الحكم - على السبب بعد تحقّقه أمر عقلي، فلا يثبته الاستصحاب. فالعصير العنبي بعد صيرورته زبيباً يجري فيه الاستصحاب على الاحتمال الأوّل، ولا يجري بناء على الاحتمالين الثاني والثالث.

حول حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي

ثمّ إنّ في قولهم: (العصير العنبي إذا غلى ينجس) استصحابين: الأوّل استصحابان نجاسة تعليقيّة بأن يُقال: هذا كان إذا غلى نجس، فالآن هو كذلك، والثاني: استصحاب طهارة تنجيزيّة بأن يُقال: إنّ هذا العصير كان قبل الغليان طاهراً، فالآن هو كذلك، فقد يدّعى حينئذٍ بأنّ الاستصحاب التعليقي معارضٌ دائماً بالاستصحاب التنجيزي.

والتحقيق: أنّ الاستصحاب التعليقي حاكمٌ على الاستصحاب التنجيزي؛ لأنّ الأوّل يتعبّدنا بموضوع النجاسة قبل الغليان، فلا تصل النوبة إلى استصحاب الطهارة؛ لأنّا نقول: كان هذا العصير إذا غلى ينجس، فالآن كذلك إذا غلى ينجس بمقتضى الاستصحاب، ومعه لا يبقى موضوع لاستصحاب الطهارة إلى ما بعد الغليان. وقد عبّر الشيخ الأعظم قدس سره عن

تقديم الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي بالحكومة[1].

وإذا افترضنا أنّ التعليق شرعي في المقام، كما لو قال الشارع: إن خرج الكتاب من ملكك فلك حقّ الرجوع فيه، كان لنا استصحاب الحكم إلى ما بعد الملك[2]، مع أنّ استصحاب الملكيّة تنجيزي، ومفاده التعبّد ببقاء ملكيّة المشتري حتّى بعد حصول الفسخ، فيتعارض مع الاستصحاب التعليقي الذي مؤدّاه جواز رجوع البائع فيه، إلاّ أنّ الاستصحاب التعليقي حاكمٌ على الاستصحاب التنجيزي[3].

وأمّا إذا اخترنا أنّ التعليق عقليّ؛ بدعوى أنّ الشارع لم يقل: إن خرج المبيع عن ملكك كانت العلقة باقيةً، وإنّما جعل حقّ الفسخ، ومعه تكون الملازمة عقليّةً، فلا يجري الاستصحاب؛ لأنّه مثبت[4].

وأمّا إذا قيل بأنّ هاهنا نحوين من البيع: لازماً وجائزاً، ولنا حقّ الرجوع في أحدهما دون الآخر، ونحن على يقين بأنّ البيع إن كان جائزاً كان لنا حقّ الرجوع، فيجري استصحابه عند الشكّ فيه، فالجواب عنه أنّ هذا الاستصحاب لا يفيد، بل القطع به غير مفيد أيضاً؛ إذ لا يخلو عقد بيعٍ بعد إجرائه من العلم بأنّه لو كان جائزاً كان لنا حقّ الرجوع فيه.

فتبيّن ممّا تقدّم أنّ التعليق إن كان شرعيّاً - كما لو جعل الشارع

---

(١) أُنظر فرائد الأُصول ٢: ٦٥٢- ٦٥٥، الاستصحاب، التنبيه الرابع.

(٢) أي: إلى ما بعد العقد (المقرّر).

(٣) بالتقريب السابق نفسه، أي: ثبوت الحكم الشرعي بالمرتبة السابقة، ولا تصل النوبة إلى الاستصحاب الآخر (المقرّر).

(٤) وحينئذٍ يجري استصحاب ملكيّة المشتري بلا معارضٍ (المقرّر).

الحكم على الموضوع على فرض وجوده- جرى الاستصحاب في مورده، بخلاف ما إذا كان التعليق الشرعي بنحو جعل الملازمة أو السببيّة، أو لم يكن شرعيّاً بل كان الحكم تنجيزيّاً واُستفيد التعليق من حكم العقل، أو كان التعليق عقليّاً في الموضوع؛ إذ لا يجري الاستصحاب فيها؛ لأنّه مثبتٌ، كما مرّ.

الثاني: أن يُقال: إنّ للمالك قبل البيع علاقة الملكيّة، ويشكّ بعده في حدوث علاقة أُخرى هي علاقة استرجاع العين - أي: عند زوال العلاقة الأُولى- فإن كان طبيعي العلاقة موجوداً وشكّ في زواله فيستصحب الطبيعي الجامع بين العلاقتين، وهذا هو استصحاب الكلّي من القسم الثالث.

حول جريان استصحاب القسم الثالث من الكلّي في المقام

ولا بأس بالتعرّض إلى جريان استصحاب الكلّي من القسم الثالث وعدمه.

فنقول: إنّنا قد نعلم بدخول زيدٍ إلى دارٍ وبخروجه أيضاً، ولكنّنا نشكّ في دخول خالدٍ إليه في الزمان الذي خرج فيه زيد[1]، على نحو لم يخل الدار من إنسان، فإذا كان جامع الإنسان متيقّناً حدوثاً مشكوكاً بقاءً جرى استصحاب بقاء الجامع، ويسمّى هذا بالقسم الثالث من استصحاب الكلّي.

هذا وقد اختار بعض المحقّقين عدم جريان الاستصحاب في المقام؛ فإنّ زيداً الداخل إلى الدار والخارج منه حصّةٌ من الإنسان وخالد المشكوك دخوله إليه حصّةٌ أخرى منه، أي: إنّ جامع الإنسان لو كان موجوداً فعلاً

---

(١) أو قبل خروجه منه (المقرّر).

لكان موجوداً بوجود آخر غير ما كان حدوثاً، ولذا قيل: إنّ نسبة الكلّي إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء، لا كنسبة أب واحد إلى أبناءه المتعدّدين[1].

ثمّ ذكر في موضع آخر أنّه لابدّ من الالتزام بأنّ هناك أباً هو أب الآباء، و لكلّ فردٍ أبٌ، ولهم جميعاً جدٌّ مشترك، ثمّ صرّح بعدم جريان الاستصحاب من القسم الثالث؛ لأنّ الحصّة المتيقّنة الارتفاع تغاير الحصّة المشكوكة البقاء، ولابدّ من اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، وإلاّ لاختلّت أركان الاستصحاب.

ولا يخفى سوء التعبير عنه بالآباء في المقام، مع أنّهم التزموا بذلك في قبال مقالة الرجل الهمداني، فقالوا في الردّ عليه: إنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد لا بنحو الوجود في الخارج، بل تكثّر الإنسان في الخارج بتكثّر أفراده، فعبّروا بالآباء والأبناء لتعدّدهم، مع أنّه وقع الخلط في غير واحدٍ من كلماتهم.

فالذين عبّروا بالآباء أرادوا أن يفرّوا من محذور الأب الواحد، لا أن يجعلوا له جدّاً؛ إذ الجدّ في الحقيقة هو ما يقوله الرجل الهمداني، فزيدٌ إنسانٌ يعني اشتماله على سائر خصائص الإنسانيّة من كونه حيواناً ناطقاً وجسماً متحرّكاً ... وهكذا خالد وبكر وعمرو. والإنسانيّة لا بشرط لا تأبى عن التكثّر كما لا تأبى عن الوحدة، فإن وُجد فردٌ تحقّقت تمام الإنسانيّة في ضمنه، إلاّ أنّه مع الغفلة عن تحقّقها في الذهن - أي: في صقع العقل المجرّد- تلحظ الطبيعة بما أنّها قابلة للصدق على كثيرين.

(١) راجع: فوائد الأُصول ٤: ٤٢٣، الاستصحاب، التنبيه الثالث.

وعليه فلا حصّة في المقام، بل نفس الطبيعة موجودة، وهي متكثّرةٌ، وليس في المقام آباءٌ وأجدادٌ، وإنّما عبّروا عنه فراراً من محذور الأب الواحد، ومعه لا يتمّ ما ذكر في عدم جريان القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

نعم، اختار صاحب «الكفاية» التغاير بين الطبيعتين، فأنكر جريان الاستصحاب في المقام أيضاً(١).

ويمكن التأمّل فيما أفاده بأنّ الفرد تمام حقيقة الطبيعة بالضرورة، لا حصّة منها، وتغاير كلّ فردٍ مع الآخر بحسب نظر العقل الدقّي، وإذ كان مبنى الاستصحاب هو نظر العقلاء جرى الاستصحاب في هذا القسم أيضاً. هذا إلاّ أنّ الشيخ الأعظم قدّس سرّه يرى التفاوت بين الاستصحاب من القسم الثاني والاستصحاب من القسم الثالث، كما صرّح بذلك بعض الأعاظم؛ بملاك أنّ متعلّق الشكّ في القسم الثاني بقاء ما كان موجوداً بعينه، بخلافه في القسم الثالث؛ إذ الموجود قد ارتفع يقيناً، والمشكوك طبيعة أُخرى مغايرة للطبيعة الأُولى(٢).

وما ذكره الشيخ الأعظم قدّس سرّه غير تامٍّ، مع أنّه خلط بين الاستصحاب الكلّي والاستصحاب الشخصي؛ إذ في الاستصحاب الشخصي لا علم لنا بالحدوث، بل نحتمل وجود الفيل كما نحتمل وجود البقّة، فكيف يُقال باحتمال بقاء ما كان موجوداً؟!

فإن قيل: إنّ الموجود خصوص الفيل، قلنا: بل هو محتمل الحدوث

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٠٥- ٤٠٧، الاستصحاب، التنبيه الثالث.

(٢) فرائد الأُصول ٢: ٦٤٠، الاستصحاب، التنبيه الأوّل.

لا متيقّنه، وإن قيل: إنّه الكلّي بلا خصوصيّة أحدهما، قلنا: إنّ هذا جارٍ أيضاً في القسم الثالث من استصحاب الكلّي؛ ضرورة وجود الكلّي في نظر العرف، لا بحسب التدقيقات العقليّة، وإلاّ لما جرى استصحاب الكلّي من القسم الثاني؛ إذ المستصحب في كليهما نفس ما تعلّق به اليقين بالمسامحة العرفيّة. ولعلّ منشأ القول بالتفصيل بين القسمين الثاني والثالث هو الخلط بين المصداق والطبيعة.

نعم، قد لا يرى العرف الاتّحاد بين القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة، وقد يقول بعدم جريان الاستصحاب من القسم الثالث حينئذ. فالعقلاء يقولون: إنّ نوع الإنسان موجود وباقٍ من لدن آدم عليه السلام إلى يومنا هذا، ويحكمون ببقائه بلا نكيرٍ، مع أنّ الأفراد يتبدّلون في كلّ قرنٍ وجيلٍ.

وبهذا البيان اتّضح عدم تماميّة ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره من عدم جريان استصحاب الكلّي من القسم الثالث[1] معلّلاً بما مرّ آنفاً.

إلاّ أنّ الكلام هنا في أنّ الغرض من الاستصحاب هل هو ترتيب آثار القدر الجامع أو ترتيب آثار الفرد؟ فإن كان المراد استصحاب الجامع بين العلاقتين المتقدّمتين - الذي هو أمر انتزاعي - فهو غير مفيد في المقام؛ إذ الغرض إثبات علاقة الاسترجاع بخصوصها، أي: المصداق من العلاقة، مع أنّ الأثر - أي: نفوذ الفسخ - مترتّبٌ على العلاقة الخاصّة، لا على الجامع بين العلاقتين، كما أنّ استصحاب الجامع لإثبات خصوصيّة الفرد مثبتٌ، فلا يجري الاستصحاب.

---

(١) فوائد الأصول ٤: ٤٢٣- ٤٣٠، الاستصحاب، التنبيه الثالث.

الشبهة العبائيّة والجواب عنها

وقد انقدح ممّا تقدّم الجواب عن الشبهة العبائيّة القائلة بأنّه إذا عُلم إجمالاً بنجاسة أحد طرفي العباءة، ثمّ غُسل أحد طرفيها، ثمّ لاقى اليد المرطوبة بطرفيها جميعاً، فمقتضى استصحاب نجاسة أحد الطرفين المبهم هو الحكم بنجاسة اليد؛ إذ قبل تطهير أحد الطرفين كان أحدهما المبهم نجساً، فيستصحب بقاء نجاسته[١]، فتكون اليد الملاقية للطرفين نجسةً، مع أنّه لم يقل به أحدٌ، بل قالوا ببقاء طهارة اليد الملاقية لهما؛ ضرورة أنّ أحد الطرفين قد طهّره وجداناً، ويرجع في الطرف الآخر الذي لم يطهّره إلى أصالة الطهارة؛ لأنّه من الشكّ البدوي[٢].

والوجه فيه: أنّ استصحاب وجود النجاسة في الطرفين كلّي لا شخصي؛ للعلم الإجمالي بأنّ هذا الطرف نجسٌ أو ذاك الطرف نجسٌ، ولا وجه لجريان استصحاب الفرد المردّد لو قيل به؛ إذ لا ترديد في المقام؛ لطهارة أحد طرفي العباءة قطعاً.

أو يُقال بأنّنا كنّا نعلم بوجود طبيعة النجاسة في العباءة، فمع تطهير أحد الطرفين نحتمل بقاء الكلّي[٣]، فيستصحب بقائه. فإن كان له أثرٌ كعدم

---

(١) بل لا يجري استصحاب البقاء؛ لجريان أصالة الطهارة في الطرف المشكوك النجاسة، ولا يعارضه الأصل الجاري في الطرف الآخر؛ لفرض تطهيره، فترتفع الشبهة (المقرّر).

(٢) فوائد الأُصول ٤: ٤٢٢، الاستصحاب، التنبيه الثالث، مجمع الأفكار ٤: ٩٨، الاستصحاب، التنبيه الثالث، ومنتقى الأُصول ٦: ١٧٤، الاستصحاب، التنبيه الثاني.

(٣) لجواز كون النجاسة في الطرف الآخر (المقرّر).

جواز الصلاة فيها ترتّب حينئذٍ. نعم، إن كان الأثر أثراً للملاقي لم يمكن إثباته بالاستصحاب إلاّ على القول بالأصل المثبت؛ لأنّ الملازمة فيه عقليّة، بيان: أنّ ملاقاة تمام الأطراف التي في ضمنها الطبيعة يلزم منها ملاقاة الطبيعة.

ونظير ذلك ما لو كان زيدٌ وخالدٌ في الدار - وكان أحدهما عالماً - ثمّ خرج زيدٌ، فيمكن جريان استصحاب بقاء العالم الدار؛ لأنّا كنّا نعلم بوجود الطبيعة ونحتمل بقائها. نعم، إن وجب إكرام العالم، لم يمكن الاجتزاء بإكرام خالد الموجود فعلاً في الدار بالاستصحاب؛ لأنّه مثبتٌ.

فاستصحاب الكلّي في الدار لا يثبت أنّ فلاناً فردٌ له؛ لأنّ الملازمة هاهنا عقليّة، وإنّما يمكن ترتيب الأثر على الطبيعة المستصحبة نفسها، لا على نجاسة الملاقي؛ لأنّه استصحابٌ مثبتٌ.

لا يُقال: إن الملاقاة معلومةٌ بالوجدان؛ لأنّ ما هو معلومٌ بالوجدان هو خصوص الملاقاة مع العباءة، لا الملاقاة مع النجس، واستصحاب بقاء كلّي النجاسة لا يثبت أنّ هذا الطرف نجسٌ، ليقال: إنّ ملاقاته ملاقاةٌ للنجس وجداناً.

نعم، قد يحكم العقل بأنّ كلّي النجس إن كان معلوماً في العباءة فلابدّ أن تكون ملاقاتها ملاقاةً للنجس، إلاّ أنّ لهذا المقام مقالاً آخر.

فتبيّن ممّا ذكرنا عدم تماميّة ما أفاده بعض الأعاظم[1] من عدم جريان الاستصحاب الكلّي في مقام جوابه عن الشبهة العبائيّة؛ معلّلاً بأنّ الترديد هنا في محلّ المتيقّن لا في نفسه، كما لو علم بوجود حيوانٍ في الدار وتردّد

---

(١) أنظر فوائد الأُصول ٤: ٤٢٢، الاستصحاب، التنبيه الثالث (المقرّر).

بين أن يكون في الجهة اليمنى منه أو الجهة اليسرى، ثمّ انهدم الجانب الأيسر منه، فهنا نعلم أنّ الحيوان إن كان في الجانب الأيسر منه فقد هلك، وإن كان في الجانب الأيمن فما زال حيّاً، ومعه فلا يجري الاستصحاب، كما لا يكون من الاستصحاب الكلّي؛ إذ المتيقّن أمرٌ جزئي حقيقي، وإنّما الترديد في محلّ الحيوان لا في وجوده.

والوجه فيه: أنّ استصحاب الفرد المردّد عبارة عن استصحابه مع ما هو عليه من الترديد، وهو غير جارٍ في المقام، وليس المقام نظيراً له كما زعم، بل يجري استصحاب طبيعي الحيوان في الدار - أي: بقاءه- من غير تعيين محلّه، وهذا من قبيل استصحاب الكلّي؛ فإنّه قبل حدوث الهدم كان الحيوان حيّاً، فأشكّ في بقاءه بعده، فيجري الاستصحاب.

وبهذا البيان يتّضح الحال في استصحاب الكلّي من القسم الثالث والجواب عنه.

الثالث: أن يقال: إنّ في زمن الخيار كان فسخه مؤثّراً لو أقدم عليه، فيستصحب هذا المعنى التعليقي إلى ما بعد زمان الخيار، فإن حصل المعلّق عليه حصل الفسخ.

ويمكن التأمّل فيه - كما تقدّم- بأن ذلك من باب تعليق الموضوع، فلا يجري استصحابه؛ إذ المجعول من قبل الشارع هاهنا هو حقّ الخيار، والحكم بثبوته عند حصول الفسخ عقلي.

الرابع: أن يقال: إنّ في زمن الخيار يجوز الفسخ بنحو الحكم الوضعي، فمع احتمال بقاء الجواز وضعاً بعد زمان الخيار يجري استصحابه؛ إذ المستصحب هاهنا معنى تنجيزي لا تعليقي.

وفيه: ما تقرّر آنفاً من: أنّ الجواز الوضعي في زمان الخيار ليس حكماً شرعيّاً، والشارع إنّما جعل حقّ الخيار خاصّة بقوله: «**البيّعان بالخيار حتّى يفترقا**»[1]، فينتزع منه النفوذ الوضعي. والجامع بين حقّ الخيار والنفوذ الشرعي لا أثر له ليستصحب، كما أنّ استصحاب الجامع وترتيب آثار الفرد مثبتٌ كما مرّ.

نعم، إن أُريد استصحاب عدم لزوم العقد من استصحاب عدم الملك، كما لو أحرز أنّ اللزوم والجواز من خصوصيّات السبب لا من خصوصيّات المسبّب، كان المورد من قبيل استصحاب الشخصي. إلاّ أنّ هذا الاستصحاب معارضٌ بأصلٍ حاكمٍ عليه؛ إذ الشكّ في بقاء الملك وعدمه ناشئٌ من الشكّ في لزوم العقد وعدمه، فمع استصحاب عدم اللزوم لا يجري استصحاب عدم الملك؛ لحكومته عليه، كما سبق تقريره مراراً.

ثمّ هل المراد من استصحاب عدم اللزوم استصحاب العدم الأزلي أو أنّ العقد الكذائي لم يكن لازماً؛ لعدم الحالة السابقة له؛ فإنّ السبب إن كان له تحقّق في وقت ما ولم يكن من الأمور اللازمة فليس له حالةٌ سابقةٌ؟

فإن كان المراد استصحاب العدم الأزلي فهو مثبتٌ في المقام، ومع التسليم بجريانه فهو غير مفيد؛ لأنّ استصحاب عدم لزوم العقد لا يثبت أنّ العقد جائزٌ ونافذٌ إلاّ باللوازم العقليّة، فيكون مثبتاً.

---

(١) الكافي ٥: ١٧٠، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث ٤، تهذيب الأحكام ٧: ٢٤، باب عقود البيع، مع فارقٍ يسيرٍ، ووسائل الشيعة ١٨: ٥، أبواب الخيار، باب ثبوت خيار المجلس للبائع والمشتري ما لم يفترقا، الحديث ٢٣٠١١.

هل اللزوم والجواز من مقوّمات الملك أو لا؟

ثمّ لو شككنا في أنّ اللزوم والجواز من خصوصيّات الملك أو من خصوصيّات السبب المملّك، ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى جريان الاستصحاب حينئذ[١]، خلافاً للسيّد اليزدي قدس سره الذي اختار عدم جريانه فيه[٢]. كما استشكل بعضهم بأنّ المورد من قبيل الشبهة المصداقيّة لدليل الاستصحاب، ثمّ أجاب بأنّ المخصّص في المقام لبّي، ولا مانع من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص اللبّي[٣].

والتحقيق: أنّه لابدّ من ملاحظة العامّ والنظر في ما إذا كانت الشبهة مصداقيّة في المقام أو لا.

وبيان ذلك: أنّ المولى إذا قال: أكرم العالم، وقال أيضاً: لا تكرم الفاسق من العلماء، وشككنا في أنّ زيداً من أفراد العامّ أو المخصّص، فهنا قالوا: لا يمكن التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة. وإذ كان موضوع الكبرى - أي: لا تنقض اليقين بالشكّ- في المقام هو الشكّ واليقين كان مفاد الشبهة المصداقية فيها هو الشكّ في شكّنا أو الشكّ في يقيننا، وهو محال.

ومن الواضح أنّه في صورة الترديد في كون شيءٍ من خصوصيّات السبب أو من خصوصيّات المسبّب لا يكون المورد من قبيل الشبهة المصداقيّة لقوله: «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**».

---

(١) المكاسب ٣: ٥٢، مقتضى القاعدة اللزوم (في المعاطاة).

(٢) حاشية المكاسب ١: ٧٣، القول في المعاطاة.

(٣) منية الطالب ١: ٦١، الكلام في المعاطاة.

غاية الأمر: أنّ أطراف الشبهة في المقام ثلاثة أُمور: أحدها: أن يكون الموجود الخارجي ملكاً لازماً مستقرّاً بخصوصيته، وثانيها: أن يكون ملكاً جائزاً متزلزلاً بخصوصيّته؛ بناءً على كون اللزوم والجواز أو الاستقرار والتزلزل من خصوصيّات المسبّب، وثالثها: أن يكون الملك فرداً آخر لا يتّصف بخصوصيّة الاستقرار أو خصوصيّة التزلزل؛ بناءً على كونهما من خصوصيّات السبب.

فالمتيقّن هو طبيعي الملك الجامع بين الأطراف الثلاثة؛ للعلم بأصل حصول الملك في المقام، وكلٌّ منها مشكوكٌ فيه؛ لعدم العلم بخصوصه، فأين الشبهة المصداقيّة ليقال في دفعها بجواز التمسّك بالعامّ فيما إذا كان المخصّص لبيّاً؟!

ونظير ذلك ما لو علمنا بوجود حيوانٍ في الدار وشككنا في أنّ الحادث منه هو الجمل أو النملة أو أنّ الحادث منه حيوان آخر غيرهما، فهنا لا علم لنا بخصوص أحدها، وإنّما لدينا علمٌ بوجود طبيعي الحيوان، ومعه فلا شبهة مصداقيّة كما هو واضح.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني في المقام

وأمّا دعوى أنّ المخصّص إن كان لبّياً فلا مانع من التمسّك بالعامّ[1] في الشبهة المصداقيّة فغير تامّة؛ إذ لا تفاوت في الشبهة المصداقيّة بين المخصّص اللفظي والمخصّص اللبّي.

كما أنّ ما قيل من لزوم الاقتصار على القدر المتيقّن في الدليل اللبّي

---

(١) منية الطالب ١: ٦١، الكلام في المعاطاة.

لا دخل له بما نحن فيه؛ فإنّ الشبهة المصداقيّة للدليل اللبّي تنشأ فيما إذا أخرج العقل أو الإجماع عنواناً بيّناً عن العامّ، لا ما إذا أخرج عنواناً مردّداً بين الأقل والأكثر، وإلاّ كان ذلك شكّاً في التخصيص.

ومثال ذلك ما لو حكم العقل بحرمة لعن المؤمن أو قام الإجماع عليه، ودلّ الدليل على جواز لعن بني أُميّة قاطبةً، وشككنا في فردٍ نعلم بأنّه من بني أُميّة إلاّ أنّنا لا نعلم بإيمانه، فلا يمكن هنا التمسّك بالعامّ؛ لأنّه مصداقٌ لعنوانٍ مبيّن في دليلٍ لبّي.

وأمّا الاقتصار على القدر المتيقّن في اللبّيات فإنّما يختصّ بما لو دار الأمر بين كثرة التخصيص وقلّته. فالعنوان اللبّي الدائر بين الأقلّ والأكثر يكون من الشكّ في التخصيص، كما في الشكّ في التخصيص في الألفاظ؛ إذ يجوز التمسّك بالعامّ لإثبات شموله للأكثر.

وممّا ذكرنا تبيّن أنّ المقام ليس من قبيل الشبهة المصداقيّة اللبّية ليقال بجواز التمسّك بالعامّ فيها، كما لا فرق بين الشبهة المصداقيّة اللبّية والشبهة المصداقيّة اللفظيّة أصلاً.

تحقيقٌ حول جريان الاستصحاب في المقام

والحقّ أنّ الاستصحاب في المقام من استصحاب الكلّي من القسم الثاني وإن كثرت أطرافه: فإن قلنا بجريانه فيه التزمنا بالجريان هنا قطعاً أيضاً. وأمّا إذا قلنا: إنّ هاهنا أصلاً حاكماً أو إنّ الأمر يدور بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، فلا يجري الاستصحاب حينئذٍ.

والغرض: أنّ استصحاب الكلّي من القسم الثاني وإن مثّلوا له بدوران الأمر بين الفرد الطويل الأمد والفرد القصير الأمد، إلاّ أنّ الأمر إن دار بين

أطراف ثلاثة أو أربعة أو عشرة كان من قبيل القسم الثاني أيضاً. فكما أنّ الشكّ في البقاء مسبّبٌ عن الشكّ في حدوث الطويل والأصل عدمه، فكذلك يُقال: إنّ الشكّ في البقاء مسبّبٌ عن الشكّ في حدوث الملك اللازم أو الملك بلا تخصصّه بخصوصيّة ما، والأصل عدمها. فالملك لو كان بنفسه مستقرّاً أو كان سببه لازماً فلا يزول بالفسخ، وإن كان بنفسه متزلزلاً أو كان سببه جائزاً فيزول بالفسخ.

فإن صحّت الإشكالات الواردة في القسم الثاني من استصحاب الكلّي صحّت في المقام أيضاً؛ لاشتراكهما فيها. فكما أنّ الأمر دائرٌ بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث، فكذلك يقال هنا: إنّ الأمر يدور بين حدوث الملك الجائز وهو متيقّن الارتفاع، وبين الملك اللازم وهو محتمل البقاء، وبين الملك بلا خصوصيّة اللزوم والجواز وهو محتمل الحدوث، فيجري الاستصحاب فيه؛ كما التزم به الشيخ الأعظم قدس سره، بلا حاجةٍ إلى ضمّ قضيّة الشبهة المصداقيّة أو انطباق هذا العنوان على ذاك العنوان.

الدليل الثاني: حديث السلطنة

وممّا استدلّ به على لزوم المعاطاة - بل مطلق البيوع - قوله صلى الله عليه وآله: **«الناس مسلّطون على أموالهم»**[1].

وتقريب الاستدلال به كما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره - بنحوٍ لا يلزم معه محذور الشبهة المصداقيّة - أن يُقال: إنّ إطلاق السلطنة على المال كما

---

(١) عوالي اللئالي ١: ٢٢٢، الفصل التاسع، الحديث ٩٩، وبحار الأنوار ٢: ٢٧٢، الحديث ٧.

يقتضي أنّ الناس مسلّطون على أموالهم بكافّة أنحاء التصرّفات، كذلك يقتضي عدم جواز مزاحمة الغير لهم فيها بأيّ تصرّف منافٍ لسلطنتهم عليها: تكوينيّاً كان أو اعتباريّاً، فلا يجوز للآخر الفسخ[1]. وأمّا التمسّك بإطلاق دليل السلطنة إلى ما بعد الفسخ فيلزم منه محذور التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة؛ إذ لا يعلم أنّه ملكه بعد الفسخ.

والحاصل: أنّ إطلاق الدليل يُفيد خروج المال عن صاحبه بلا موجبٍ؛ إذ ليس للغير أن يتصرّف فيه بنحوٍ منافٍ لسلطنة المالك عليه. فلا يُراد بالحديث ما زعمه بعض المحقّقين من تضمّنه لعقد إيجابي وعقد سلبي[2]، بل ليس مفاده له إلاّ عقداً واحداً، وهو جعل السلطنة. غايته أنّه لا يصحّ التصرّف فيما صار بالمعاطاة مالاً بإعدامٍ أو إزالةٍ أو غيرهما، وإلاّ كان ذلك خلاف دليل السلطنة وإطلاقه، ومعه يكون الملك فعليّاً والفسخ غير نافذ والمعاطاة لازمة.

الإشكالات الواردة في المقام والجواب عنها

ثمّ إنّه أورد غير واحد من المحقّقين إشكالات في المقام لا بأس بالتعرّض لها والجواب عنها:

منها: إنّ إطلاق الدليل - مهما كانت سعته- لا يعقل أن يشمل غير موضوعه، بل سعته بسعة موضوعه، فلا يقتضي الإطلاق انحفاظ موضوعه؛ فإنّ انحفاظ الموضوع في مرتبة متقدّمة على الحكم، ولا يعقل أن يحفظ

---

(١) المكاسب ٣: ٥٤، مقتضى القاعدة اللزوم (في المعاطاة).

(٢) منية الطالب ١: ٦٣، الكلام في المعاطاة.

الحكم موضوعه. فإطلاق السلطنة في المقام وإن كان ثابتاً، إلاّ أنّها مترتّبة على المال، فلا محيص عن فرض وجود المال في مرتبة سابقة على السلطنة ليكون المالك مسلّطاً عليه. وإذ كان الفسخ معدماً للمال كان نفي السلطنة من قبيل السلب بانتفاء الموضوع(١).

ألا ترى أنّ المولى لو قال: للأب أو الجدّ القيمومة على الصغير، لم يمكن لأحد أن يدّعي أنّ مفاده: الصغير لا تخرجه عن صغره؛ إذ لا يتكفّل الدليل حفظ موضوعه، أي: إنّ دليل القيموميّة لا يمكن له أن يتكفّل حفظ الصغير، كما أنّ دليل السلطنة لا يمكن أن يتصدّى لحفظ الملكيّة؛ لأنّها في رتبة متقدّمة عليه، ومعه لا ينافي(٢) دليل السلطنة دليل الفسخ؛ لأنّ مفاده إزالة الموضوع ورفعه.

تزييف ما ذكره المحقّق الإيرواني

ويُلاحظ عليه: أنّ الكبرى وإن كانت صحيحةً؛ ضرورة أنّ الإطلاق انحفاظ موضوعه، إلاّ أنّ المال ليس موضوعاً للسطلنة، بل الموضوع هو الناس، والمال طرف لإضافة السلطنة إليه. ومفاد الحديث -على تقدير صحّته- أنّ الله سلّط الناس على أموالهم، فيكون المال مسلّطاً عليه لا موضوعاً، ومن الواضح أنّ دليل السلطنة لا يمكن أن يحفظ الناس؛ إذ لا يتكفّل العامّ حفظ موضوعه، إلاّ أنّه لابدّ من وجود المال بنحو المضاف

---

(١) حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ١: ٨٠، الكلام في المعاطاة، في الاستدلال بحديث السلطنة.

(٢) أي: لا يعارض (المقرّر).

والمضاف إليه؛ لعدم تعقّل الإضافة بلا مضاف إليه، لا لأنّ المال موضوع الحكم. فعليه لابدّ من ملاحظة أنّ التصرّف بالإزالة أو الإعدام أو الإبقاء هل هو من أنحاء السلطنة على المال أو لا؟

فنقول: إنّ التصرّف بالإعدام إن كان بعد الإعدام فلا يصحّ؛ إذ لا مال حينئذ لكي يتصرّف فيه، وإن كان قبله فهو من التصرّف في المال، فيزول المالُ في مرتبة متأخّرة عن وجوده. فإن باع زيدٌ ماله خرج عنه بالبيع والإعراض عنه، فلا مساس لذلك بالحكم والموضوع، بل ليس في المقام إلاّ المضاف والمضاف إليه. ومعه تكون التصرّفات الناقلة صحيحةً؛ إذ بالتصرّف ينعدم المال، فلا يقال: إن التصرّف بعد انعدام المال، فلا يكون تصرّفاً فيه حينئذ. بل إنّ إبقاء الملكيّة -بناء على توهّم كونه موضوعاً هنا- غير مشمول للدليل؛ إذ الحكم لا يتكفّل بقاء موضوعه، مع أنّه لا يُعقل حدوث السلطنة بدون مسلّط عليه؛ لأنّهما -أي: (المضاف والمضاف إليه)- متضايفان، والمتضايفان متكافئان قوّةً وفعلاً.

والحاصل: كما أنّ المال محفوظٌ في ظرف الإبقاء، كذلك هو محفوظٌ في صورة الإزالة؛ لأنّ السلطنة المجعولة للمالك تتعلّق بالمال، وقد زال المال بعد تعلّقها به بالإعراض مثلاً، فيخرج المال في مرتبةٍ متأخّرة عن كونه مالاً له، ومعه يكون دليل السلطنة شاملاً لصورتي إبقاء المال وإزالته.

وبما ذكرنا يتّضح الفرق بين قوله: أنت مسلّطٌ على مالك في حفظه وإزالته وقوله: أنت مسلّطٌ على مالك وإن خرج عن ملكك؛ إذ يرى العرف أنّ القضيّة الأولى بيانٌ للإطلاق والقضيّة الثانية تأسيسٌ لحكمٍ جديدٍ، لا بيانٌ لإطلاق حكمه.

وبالجملة: فالإطلاق وإن لم يقتض انحفاظ موضوعه، ولذا لا يحفظ

قوله: «**الناس مسلّطون على أموالهم**» الناس، إلاّ أنّ الكلام هاهنا ليس في الحكم والموضوع، بل في السلطنة المجعولة للمالك، فيكون المالك مسلّطاً وماله مسلّطاً عليه.

أضف إلى ذلك أنّ قوله: «**الناس مسلّطون على أموالهم**» موافقٌ لارتكاز العقلاء في الملكيّة، لا أنّه تأسيسٌ لحكمٍ جديدٍ؛ إذ يرى العقلاء أنفسهم مسلّطين على أموالهم، فلا يجوز لغيرهم التصرّف فيها بدون إذنهم. وعند الرجوع إلى ما عليه العقلاء من سيرة وبناء يُلاحظ أنّ إبقاء المال وإعدامه لديهم من شؤون سلطنة المالك على ملكه، أي: إنّ السلطنة على المال تقتضي عدم نفوذ الفسخ في صورة إزالة المال وهدم إضافة السلطنة عليه.

كلام بعض أهل التحقيق ودفعه

ومنها: ما استشكله بعض أهل التحقيق بما محصّله: أنّ السلطنة المجعولة للمالك على كافّة التصرّفات - حسبما يُستفاد من قولهﷺ: «**الناس مسلّطون على أموالهم**»- تدلّ بالالتزام على نفي أيّ نحوٍ من أنحاء السلطنة المنافية لسلطنته، إلاّ أنّ التصرّفات غير المنافية لسلطنته لمّا لم تكن مزاحمةً للسلطنة المجعولة فلا تدخل في إطلاق حديث السلطنة، فالسلطنة على استرداد المال غير مزاحمة لسلطنته؛ لأنّ الناس مسلّطون على ملكهم لا على ملكيّتهم، وإبقاء المال أو نقله ليس من شؤون السلطنة، كما أنّ إبقاء الملكيّة وإزالتها لا تدخل في حدود السلطنة ليُقال: إنّه لو أراد آخر إزالة الملكيّة كان تصرّفه مزاحماً لسلطنته عليها[1]. ولهذا قلنا: إنّ التفاسخ

(١) حاشية كتاب المكاسب ١: ١٣٩، الاستدلال بعموم دليل السلطنة.

والإقالة على خلاف القاعدة، بل لابدّ من دليلٍ خاصٍّ عليهما؛ لأنّهما ليسا من شؤون السلطنة[١].

ويُستفاد من كلامه الفرق بين أن يزيل الفرد ملكه ابتداءً وبين أن يزيله بالأسباب كالبيع ونحوه؛ فإنّ الثاني يشمله دليل السلطنة، بخلاف الأوّل - أي: إزالة الملك ابتداءً كما في صورة الإعراض عنه-؛ إذ لا يشمله إطلاق الدليل؛ لأنّ مقتضاه السلطنة على الملك لا على الملكيّة.

ويُلاحظ عليه أُمور:

منها: أنّ سلطنة المالك على ملكه تكفي في سلطنته على إبقائه وإزالته بلا افتقارٍ إلى السلطنة على الملكيّة.

والسرّ فيه: أنّ مفاد الدليل انحفاظ المال حال إعمال السلطنة، فإن أراد الإعراض عن ماله كان له ذلك، ويخرج عن ملكه به؛ لأنّه من شؤون ملكيّته.

ومنها: أنّ السلطنة على الملك- في قوله: «**الناس مسلّطون على أموالهم**»- ليست إلاّ سلطنة على الملكيّة، فلا ينبغي التفريق بينهما؛ بعد أن كانت سائر موارد الإبقاء والإعراض والإزالة عند العقلاء من أنحاء التصرّف والسلطنة على الملك. ومعه فلا وجه للتفصيل بين الإزالة ابتداءً والإزالة بأسباب كالبيع ونحوه؛ فإنّ إخراج المال عن الملكيّة لو لم يكن من أنحاء السلطنة عليه، فما هو الفارق حينئذٍ بين إخراجه بسببٍ أو بدونه؟!

ومنها: أنّ الإعراض غير الإزالة ابتداءً، فالقول بالتفصيل لا وجه له، مع

---

(١) الإجارة: ١١، فصل: الإجارة عقدٌ لازمٌ.

أنّ الإعراض من الأسباب العقلائيّة لإزالة الملك، لا أنّه بنفسه إزالة الملك.

فظهر ممّا تقدّم أنّ شيئاً من الإشكالين المزبورين لا يرد على إطلاق دليل السلطنة.

ما ذكره الآخوند الخراساني قدس سره في المقام ونقده

إلاّ أنّه يقع البحث في ظهور قوله: «**الناس مسلّطون على أموالهم**» في الإطلاق وعدمه؛ إذ قد يُدّعى - كما صرّح به الآخوند الخراساني قدس سره - أنّ دليل السلطنة ورد في مقابل الحجر، فلا إطلاق له؛ لأنّ مفاده إثبات السلطنة في الجملة، في قبال عدم الحجر على المال[1].

والتحقيق: أنّ ما ذكره وإن كان على طبق القاعدة - مع موافقتنا له في المقام- بعد أن كان المقتضي للملكيّة موجوداً في نظر العقلاء، فلابدّ من إقامة الدليل على رفع الحجر لا على إثبات السلطنة، إلاّ أنّه ينبغي ملاحظة لسان الدليل، وإذ كان المتكلّم في مقام بيان حكمٍ عقلائي (ثابتٍ لدى العقلاء) لم يمكن رفع اليد عن إطلاقه والقول بوروده في قبال الحجرِ على تصرّف المالك بمجرّد الاحتمال.

والحاصل: أنّ ظهور الدليل في إفادة السلطنة على المال مطلقاً على طبق ارتكاز العقلاء واستقرار بنائهم، فلا محذور في البين.

إشكالاتٌ وردودٌ

ثمّ إنّه أُورد على إطلاق دليل السلطنة بوجوه من الإشكال:

منها: أنّا ذكرنا سابقاً أنّ حديث السلطنة دالٌّ على جعل السلطنة على

(١) حاشية المكاسب (للآخوند الخراساني): ١٤، في لزوم المعاطاة وعدمه.

المال بأيّ نحوٍ من أنحاء التصرّف، فلا مساس له بالسلطنة على القوانين والمقرّرات العقلائيّة والأحكام الشرعيّة، ولذا التزمنا بعدم إمكان التمسّك به عند الشكّ في اعتبار اللفظ أو العربيّة في المعاطاة. فيُقال في المقام أيضاً: إنّه يشكل الاستدلال بالحديث؛ إذ الغرض منه إثبات عدم نفوذ الفسخ، مع أنّه لا يشمل إلاّ حفظ المال في قبال النقل لا في قبال الفسخ، فكما أنّ الدليل لا يتناول حيثيّة التشريع من حيث العقد، كذلك لا يتعرّض له من حيث الفسخ[1].

والجواب عنه بالفرق بين المقامين؛ فإنّ زيداً إن أراد النقل فقيل له: لا تنقل، كان ذلك خلاف السلطنة المجعولة. وأمّا إذا قيل له: أنت مسلّطٌ على مالك، إلاّ أنّه لا يعلم نحو إجراء عقد الصلح مثلاً، فلا يمكن التمسّك بحديث السلطنة لإثبات صحّته؛ لعدم اندراج المورد تحته، مع أنّ ذلك ليس تحديداً للسلطنة على المال. كما أنّ زيداً إن أراد أن يتملّك المال دون رضا خالدٍ بالفسخ بغير اختياره، فلا كلام في منافاة تصرّفه للسلطنة، فلا يقع التملّك حينئذٍ، ومنه يستكشف أن لا أثر للفسخ، بل يكون لغواً.

وحاصل الفرق: أنّه هناك أُريد إثبات عدم اعتبار العربيّة بدليل السلطنة فقيل: إنّ ذلك ليس من شؤون السلطنة على المال، بل من السلطنة على القوانين والمقرّرات، مع أنّ مفاد حديث السلطنة الأوّل دون الثاني. وأمّا إذا أُريد إخراج المال بالفسخ كما في المقام فلا إشكال في منافاة مثل هذا التصرّف لتمام السلطنة على المال، فينفى بدليل السلطنة ويلزم منه عقلاً عدم تأثير الفسخ وبقاء الملكيّة.

---

(١) راجع ما أفاده السيّد الخميني نفسه في كتاب البيع ١: ١٢٢ و١٦٢.

مع أنّنا لا نريد إثبات اللزوم، بل يكفي في المقام بقاء الملكيّة بعد الفسخ، كما استدلّ عليه بالاستصحاب الذي لا يثبت به إلاّ بقاء الملكيّة دون اللزوم.

ومنها: أنّا اخترنا أنّ قولهﷺ: «**الناس مسلّطون على أموالهم**» ورد عل طبق ارتكاز العقلاء؛ فإنّه قاعدةٌ عقلائيّة غير مختصّة بالشرع، مع أنّ ما هو الثابت لدى العقلاء حكمٌ معلّقٌ على عدم ورود دليلٍ دالّ على إعمال السلطنة الإلهيّة على الخلاف؛ إذ معه تقدّم السلطنة الإلهيّة على أيّ نحو من أنحاء السلطنة، بل لو لم نقل بأنّ دليل السلطنة ناظرٌ إلى حكم العقلاء، لكان الحكم العقلائي معلّقاً أيضاً؛ إذ لا سلطنة مطلقة للعبد في قبال سلطنة مولاه، فلا تكون مزاحمةً أو منافيةً لها. فإذا حكم الشارع في مورد ما لم يجز للعقلاء أن يتمسّكوا بأنّهم مسلّطون على أموالهم؛ لوضوح أنّ سلطنتهم معلّقةٌ على عدم حكم الشارع على الخلاف. فيُقال في المقال: لمّا كانت السلطنة معلّقةً على عدم ورود حكمٍ من الشارع دالّ على إعمال سلطنته، كان الشكّ في تأثير الفسخ وعدمه من الشبهة المصداقيّة لحديث السلطنة، فلا يصحّ التمسّك بالعامّ معها، خصوصاً إذا كان المخصّص لبّياً عقليّاً[1].

ويُلاحظ عليه أوّلاً: بعدم الفرق بين الدليل اللبّي وغيره، وثانياً: بأنّ المقيّد والمخصّص على نحوين: مقيّد متّصل بالكلام كما في: أكرم العلماء إلاّ زيداً أو إلاّ الفاسق، ومقيّد منفصل عن الكلام كما لو قيل: لا تكرّم الفسّاق في خطابٍ آخر. فإن شككنا في موردٍ أنّ مصداقاً مّا من المخصّص

---

(١) راجع ما أفاده السيّد الخميني نفسه في كتاب البيع ١: ١٦٣- ١٦٤، أدلّة لزوم المعاطاة، الدليل الثاني.

والمقيّد كان ذلك شبهة مصداقيّة في العموم؛ لأنّ ظهور العموم مقيّدٌ بقيد، وليس له ظهورٌ مستقلٌ في قباله، بل يكون ظاهراً في التقييد ابتداءً، فلا يمكن معه التمسّك بالعامّ.

وأمّا إذا كان المخصّص والمقيّد (بالكسر) خارجاً عن العامّ فتارةً يكون الدليل في نظر العقلاء بمنزلة القيد، أي: بأن يرى العقلاء أنّ العنوان المذكور قيدٌ في الكلام، فلا يصحّ التمسّك بالعامّ حينئذ. وأُخرى لا يكون معنوناً بعنوانٍ خاصٍّ، بل يخرج عنواناً مّا عن أفراد العامّ، فإن كان ظهور العامّ مستقرّاً وشككنا في ورود المخصّص من الشارع، أمكن التمسّك بالعامّ في مورده.

ثمّ إن كان المخصّص منفصلاً لزم التمسّك بالعامّ؛ لوضوح استقرار ظهوره وحجّيّته، إلاّ في صورة ورود الحجّة على الخلاف.

وفي المقام لابدّ من ملاحظة أن حكم العقلاء بتعليق السلطنة على عدم حكم الشارع على الخلاف هل هو من الوضوح بحيث يرفعون اليد عن إطلاق دليل السلطنة بمجرّد الاحتمال، أو إنّ العقلاء بعد إعمال النظر والفكر وجدوا أنّ سلطنة العقلاء في قبال سلطنة الشارع غير مجعولة؟

ولا شكّ أنّ العقلاء لا يتبادر لديهم إلاّ ما هو الظاهر من الحديث من عدم تقيّده بالقيد المزبور، مع أنّ السلطنة الإلهية وإن ثبتت بحكم العقل، إلاّ أنّها من الأُمور النظريّة، فيكون الدليل عليها بحكم القيد المنفصل، ومعه لا يصحّ رفع اليد عن إطلاق دليل السلطنة أو عمومه، بل يمكن التمسّك بالعموم كما لا يخفى.

والسرّ في ذلك: أنّ السلطنة إن كانت مقيّدةً ابتداءً ومعلّقةً واقعاً في

نظر العقلاء، فلا يمكن التمسّك بالدليل عندئذٍ؛ لأنّه شبهةٌ مصداقيّة لأصل العامّ. وأمّا إن كان المعنى المذكور عقليّاً نظريّاً بحتاً - أي: لا يتمّ العثور عليه إلاّ في ثنايا الكتب والمطوّلات[1]- فهل يمكن رفع اليد عمّا في أذهان العقلاء، بمجرّده كما هو واضح.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ قوله: «**الناس مسلّطون على أموالهم**» مطلقٌ بحسب نظر العرف، ومع الشكّ في إعمال الشارع سلطنته في موردٍ ما وعدمه يكون من الشكّ في أصل التخصيص، فيمكن معه التمسّك بالعامّ بعد انعقاد ظهوره فيه.

ملاحظة على ما ذكره المحقّق الحائري

ومنها: أنّا ذهبنا إلى أنّ الإطلاق في دليل السلطنة على المال حيثي[2] كإطلاق قوله تعالى: ﴿**أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ**﴾[3] الذي لا ينافيه دليل حرمتها بالوطء مثلاً، وإذ لا نظر في الدليل الحيثي إلى الخصوصيّات والعوارض الطارئة، يُقال في المقام: إنّ سلطنة الناس على أموالهم لا يُدفع بها احتمال نفوذ الفسخ.

وقد ظهر الجواب عنه ممّا تقدّم؛ إذ لا يُراد من الحكم الحيثي أنّه لا إطلاق له من حيث إنّه حكمٌ، بل إطلاق الحكم الحيثي على موضوعه

---

(١) الظاهر أنّ مراده كونه من تدقيقات الفقهاء وأنظار المحقّقين، فيكون نظريّاً بحتاً (المقرّر).

(٢) راجع كتاب البيع (للمحقّق الآراكي، تقريرات أبحاث الشيخ عبد الكريم الحائري) ١: ٤٠، الكلام في المعاطاة، الاستدلال بقاعدة التسليط.

(٣) سورة المائدة، الآية: ١.

يدفع أيّ احتمال مخالف لتلك الحيثيّة، فبالفسخ ترتفع حيثيّة السلطنة على المال نفسه، فيمكن التمسّك بالإطلاق لنفيه، ويكشف عنه عدم نفوذ الفسخ.

الدليل الثالث: حديث توقف الحلية على طيب النفس

وممّا تقدّم ظهر جواز التمسّك بموثّقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لا يحلّ دم امرئٍ مسلمٍ ولا ماله إلاّ بطيبة نفسه**»[1] للدلالة على أصالة اللزوم في الملك.

وتقريب الاستدلال: أنّ الحديث يدلّ على انحصار سبب حلّيّة التصرّف[2] في المال في رضا المالك، فلا يجوز لغيره التصرّف فيه بدون طيب نفسه، فمع انتقال المال إلى ملك المتعاطي لا يجوز لغيره تملّكه بدون رضاه، ما يكشف عن عدم نفوذ الفسخ وضعاً عندئذٍ؛ إذ الفسخ تصرّفٌ في المال غير مقرونٍ برضا المالك، فلا عبرة به.

ولا يرد على التقريب المذكور محذور التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة؛ لأنّنا لا نريد الاستدلال به لما بعد الفسخ[3].

---

(١) الكافي ٧: ٢٧٥، باب آخر منه (أي: القتل)، الحديث٥، من لا يحضره الفقيه ٤: ٩٣، باب تحريم الدماء والأموال بغير حقّها ....، الحديث ٥١٥١، ووسائل الشيعة ٥: ١٢٠، باب حكم ما لو طابت نفس المالك بالصلاة في ثوبه ....، الحديث٦٠٨٩.

(٢) أي: لا يحلّ إلاّ بطيب نفسه، فإن طابت نفس البائع بفسخ المشتري، فلا محذور؛ إذ لا يدخل المورد حينئذٍ تحت الإطلاق. ويمكن تصوير ذلك فيما إذا باع بأقلّ من الثمن ثمّ ندم، إلاّ أن يُقال: إنّه مع رضاه يكون إقالةً لا فسخاً فيشمله الحديث، فتأمّل (المقرّر).

(٣) المكاسب ٣: ٥٤، الكلام في المعاطاة، ما يدلّ على اللزوم من الكتاب والسنّة.

ما أفاده المحقّق الإيرواني والتأمّل فيه

وقد يُلاحظ عليه: أنّ الحلّيّة تارةً تستعمل في الحلّيّة التكليفيّة وأُخرى في الحلّيّة الوضعيّة، وإذ لا يمكن الجمع بينهما بحسب المحاورات العرفيّة، فلابدّ من أن يُراد منه أحدهما: فإن تعلّقت الحلّيّة بالعين كانت تكليفيّة، وإن تعلّقت بالبيع ونحوه كانت وضعيّة. وحيث إنّ متعلّق الحلّيّة هو العين في المقام فالظاهر هو الحمل على الحلّيّة التكليفيّة، فلا وجه معه لاستفادة التملّك الاعتباري الوضعي(١).

ولابدّ لنا في الجواب من التأمّل في أنّ استعمال الحلّ في التكليف والوضع هل هو من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى أو لا؟

ومن الواضح أنّ الاستعمال المذكور إن كان ممكناً لم يُحمل عليه اللفظ إلاّ مع القرينة.

والوجه فيه: أنّ عناوين الحلّ والحرمة والجواز والمنع وعدم الرخصة في موارد التكليف والوضع بمعنى واحد، فلا تستعمل تارةً في الحكم التكليفي وأُخرى في الحكم الوضعي. وكذا الكلام في الأوامر والنواهي؛ فإنّ هيئة الأمر لا تفيد إلاّ البعث نحو المتعلّق، كما لا تفيد هيئة النهي إلاّ الزجر عنه، نظير إشارة المولى إلى عبده؛ إذ تارةً يكون المراد منها الوضع وأُخرى التكليف. وأمّا أنّ الزجر مثلاً تكليفي هنا ووضعي هناك فلا مساس لذلك بما هو الموضوع له فيها، وإنّما نفهم هذين المعنيين من قيام قرينة خارجيّة لا من دلالة لفظيّة.

---

(١) حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ١: ٨٠، الكلام في المعاطاة، في الاستدلال بعموم «لا يحلّ».

فلو قال المولى: «صلّ» فهم العقلاء أنّه بعثٌ نحو معنى نفسي، أي: بعثٌ نحو الطبيعة بإيجادها، فإن لم يمتثل استحقّ العقوبة على المخالفة[1]، ما يدلّ عل أنّ الهيئة هنا موضوعةٌ لحكمٍ تكليفيٍ. وأمّا إذا تعلّق البعث بشيءٍ في ضمن شيءٍ آخر أو لغرض التوصّل إلى شيءٍ آخر كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾[2] فلا يفهم العقلاء من الآية إلاّ البعث وإن اختلف بحسب المتعلّق؛ إذ لا ميز بين الأمر بالوضوء والأمر بالصلاة بلحاظ البعث، إذ إنّ العرف يفهم أنّ الوضوء ليس مطلوباً بنفسه، بل مطلوبٌ لغيره، ومن هنا يفهمون شرطيّة الطهارة في الصلاة، لا أنّ هيئة الأمر استعملت في الشرطيّة أو الوضعيّة. وكذا الأمر في الزجر كما لو قال: لا تشرب الخمر أو قال: لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه؛ إذ استعمل النهي فيهما بمعنى واحد، وهو الزجر عن الطبيعة. إلاّ أنّ ذلك لا يعني استعماله في عنوان الزجر، بل المراد وضع الهيئة للزجر عن المتعلّق بالمعنى العرفي، بخلاف ما لو تعلّق الزجر بمعنى نفسي؛ إذ يفهم العرف حينئذ أنّ الشارع منع إيجاد الطبيعة، ويعبّر عنها اصطلاحاً بالحرمة التكليفيّة، لا أنّ الهيئة اُستعملت في

(١) أي: الذمّ بما هو مرتبة من أحكام العقل العملي، إلاّ أنّ نسبته إلى العقلاء حينئذٍ غير صحيحة؛ لتفاوت مرتبة العقل عن مرتبة العقلاء كما لا يخفى.وإن كان المراد العقاب الاُخروي بخصوصه فهو إنّما يعرف من لسان الشارع لا من قبل العقلاء، فنسبته إليهم مجاز على كلّ حالٍ (المقرّر).

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦.

معنى تكليفي. كما أنّه إذا قال: (لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه) فهم العرف أنّ الوبر المذكور ليس مبغوضاً في حدّ نفسه، بل هو منافٍ للصلاة المطلوبة، وهو معنى المانعيّة، فلا يُقال هنا باستعمال اللفظ في المانعيّة أو في المعنى الوضعي.

ويجري الكلام بعينه في عناوين الحلّيّة والحرمة والجواز، كما إذا قال: الخلّ حلالٌ والخمر حرامٌ ونحوهما ممّا كان المتعلّق فيه أمراً نفسيّاً؛ إذ لا يُقال باستعمالها في المعنى التكليفي. مع أنّنا لو رجعنا إلى مفادها في اللغة للاحظنا أن ليس للتكليف أو الوضع عينٌ ولا أثرٌ في الموضوع له اللفظ والهيئة. غاية الأمر أنّ الحلّيّة إذا استندت إلى معنى نفسي فهم العرف أنّ الطبيعة الكذائيّة لا مانع منها، بخلاف ما إذا قال: لا تحلّ لك الصلاة في كذا؛ إذ لا يفهم مانعيّته عن الصلاة المطلوبة، وكذا الأمر في الحرمة.

والحاصل: أنّ الموضوع له فيهما واحدٌ، والتكليف والوضع أمران خارجان عن الموضوع له، فلا يقال: إنّ اللفظ موضوعٌ للحرمة التكليفيّة تارةً وللحرمة الوضعيّة تارةً أُخرى.

ففي قوله عليه السلام: **«التقيّة في كلّ شيءٍ يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له»**[1] لم يستعمل الحلّ إلاّ في معناه المعهود، وهو ما كان في مقابل المنع، فإن اضطرّ إلى شرب النبيذ فقد أحلّه الله تعالى، ورفع المنع هو الجواز تكليفاً، لا بمعنى استعمال الحلّ في المعنى التكليفي، بل يفهم العرف أنّ حرمة النبيذ المجعولة بالأصل من قبل الشارع مرفوعةٌ حال التقيّة. ونحوه فيما إذا اضطرّ

---

(١) الكافي ٢: ٢٢٠، باب التقيّة، الحديث١٨، ووسائل الشيعة ١٦: ٢١٤، باب وجوب التقيّة في كلّ ضرورة بقدرها ...، الحديث٢١٣٩٣.

تقيّةً إلى غسل الرجلين أو إجراء عقد الطلاق عند شاهدين غير عدلين؛ إذ نفهم معه صحّة الوضوء ونفوذ الطلاق، لكن لا بمعنى أنّ الحلّ أُستعمل في أكثر من معنى، بل المراد أنّ كلّ ما اضطرّ الفرد إليه تقيّةً فقد أحلّه الله تعالى له، ومعه لا مانع من شرب النبيذ أو التكتّف في الصلاة أو الوضوء منكوساً، كما اتّفق لعليّ ابن يقطين لمدّة طويلة، مع أنّ وضوئه وصلاته وعبادته كانت من أفضل الطاعات.

والغرض: أنّ قوله عليه السلام: «لا يحلّ ...» أُستعمل في معناه، أي: عدم المنع، وإنّما يُستفاد التكليف أو الوضع من الاستعمال بحسب المتعلّق.

إذاً فالإشكال بلزوم استعمال اللفظ في معنيين غير وارد أصلاً.

تحقيق الحال في المقام

ثمّ إنّه ينبغي تحقيق المقام فيما لو تعلّق الحكم بغير ما هو له: كالذات في المقام وغيرها من الأشباه والنظائر والاستعارات والمجازات المرسلة، كما في استعمال العين في الرقيب أو نسبة الجريان إلى الميزاب. فهل يُقال بأنّ العين مثلاً قد تستعمل في أكثر من مورد بعلاقة الجزئيّة والكلّيّة، وأُستعمل الميزاب والماء بقرينة المجاورة، وأُطلق الميّت على المحتضر بقرينة المشارفة[1]، أو يُدّعى كون المستعمل فيه اللفظ فرداً للمعنى الحقيقي كما ذهب إليه السكّاكي في باب الاستعارة دون المجاز المرسل[2]، أو لا هذا ولا ذاك، بل لم يستعمل اللفظ إلاّ في معناه؟ وفي قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلْ

(١) راجع مفتاح العلوم: ١٥٥، والمطوّل: ٣٥٣.

(٢) راجع مفتاح العلوم: ١٥٦.

﴿الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾[١] أو قول الشاعر:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته   والبيت يعرفه والحلّ والحرم

هل هو على تقدير أهل البطحاء وأهل الحرم وأهل القرية وأهل العير...؟

والإنصاف: أنّ الموافق للذوق السليم هو ما أفاده شيخنا أبو المجد محمّد رضا الأصفهاني المسجد شاهي قدس سره - كما قرّره وقرّبه للشيخ عبد الله المازندراني (من أعاظم تلامذة الآخوند الخراساني) فأيدّه وحرّر رسالةً فيه- من أنّ اللفظ فيها لم يُستعمل إلاّ في معناه الموضوع له، والادّعاء إنّما هو في تطبيق المعنى على غير ما هو له[٢]، خلافاً لادّعاء السكّاكي وغيره.

والفرق بين الدعويين - أي: دعوى السكّاكي ودعوى الشيخ الأصفهاني قدس سره- أنّ الإرادة الجدّيّة عين المستعمل فيه بالإرادة الاستعماليّة على مذهب الأوّل وعلى خلافه على مذهب الثاني. ففي باب الاستعارة يرى السكّاكي أنّ المتكلّم يدّعي غير المصداق مصداقاً، ثمّ يستعمل اللفظ فيه مجازاً، وأمّا على القول المختار فالألفاظ أُستعملت في الاستعارة والمجاز مطلقاً في معناها الموضوع له، غاية الأمر أنّ المتكلّم يدّعي الفرد مصداقاً للطبيعة، فيطبّقه عليها. ففي قولنا: (زيدٌ أسد) لم يُستعمل الأسد إلاّ في معناه الموضوع له، إلاّ أنّا ندّعي أنّ زيداً من جملة أفراد طبيعة الأسد، فيكون المعنى المستعمل فيه حقيقيّاً، إلاّ أنّ المتكلّم طبّقه على المستعمل فيه ادّعاءً،

(١) سورة يوسف، الآية: ٨٢

(٢) أنظر وقاية الأذهان: ١٠٣، القول في مباحث الحقيقة والمجاز.

مع أنّه في المجاز يُستعمل اللفظ في معناه الموضوع له، إلاّ أنّ المراد الجدّي غيره، بخلاف موارد الحقيقة؛ إذ يتطابق فيه المراد الجدّي مع المعنى المستعمل فيه.

أضف إليه أنّ التلاعب بالألفاظ خاصّة لا حسن فيه فكون زيد أسداً لفظاً لا بلاغة فيه؛ إذ لفظ الأسد ليس بشجاعٍ، بل الغرض أنّ زيداً أسدٌ واقعاً، فيكون التلاعب بالمعاني لا بالألفاظ.

كما أنّ في قوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَراً إنْ هَذَا إلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[١] أُستعمل اللفظ في معناه وأُدّعي أن يوسف عليه السلام ليس بشراً؛ إذ ليس الغرض بيان أنّه لايصدق عليه كونه بشراً، بل الغرض التأكيد على أنّه ليس بشراً، بل هو ملكٌ، فأُستعمل الملك في معناه الروحي وأُدّعي أنّ هذا هو ذاك.

ويجري الكلام كذلك في المجازات المرسلة بأن تستعمل العين في معناها، إلاّ أنّه يُدّعى أنّ الرقيب الحارس أصبح كلّه عيناً من القرن إلى القدم؛ لكمال مراقبته، لا أنّ العين أُستعملت في ا لكلّ بعلاقة الجزء والكلّ، ليرد الإشكال القائل بثبوت العلاقة المزبورة في غير العين أيضاً، فلمَ خصّصت في الاستعمال؟ الأمر الذي اضطرّ الأُدباء إلى الجواب عنه بتكلّف وتعسّف، مع أنّ الحقّ أنّ اللفظ لم يُستعمل إلاّ في معناه، وأُدّعي أنّ هذا مصداقٌ للطبيعة، فيتمّ تطبيق العنوان على المصداق ادّعاءً.

كما أنّ الأمر كذلك في مثل سؤال القرية؛ إذ لم يكن الغرض سؤال أهلها أو بيان معرفة أهل البطحاء والحلّ والحرم له، وإلاّ لم يكن في الاستعمال كذلك قيمة بلاغيّة، وإنّما أراد بيان معرفتها هي؛ باعتبار هذا الفرد

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٣١.

من الشهرة بمكان بحيث تعرفه البراري والقفار والأرض والسماء.

وإذ قد تقرّر ذلك: فإن أُسندت الحلّيّة أو الحرمة إلى الذات بأن قيل: الخلّ حلالٌ والخمر حرامٌ أو قيل: لا يحلّ مالُ امرئ إلاّ بطيب نفسه، كان الاستعمال في غير ما هو له؛ إذ الذات لا حرمة لها؛ لأنّها من أوصاف الفعل، ولذا صرّحوا بلزوم التقدير في المقام بأن يكون المراد: حرّم عليكم شرب الخمر وأكل الميتة والتصرّف في مال الغير بغير إذنه.

والتحقيق - كما مرّ-: أنّ الحكم وإن أُسند إلى المال، إلاّ أنّه غير مراد جدّاً، ولو كان اللفظ مستعملاً فيه بالإرادة الجدّيّة، فيُدّعى أنّ ما هو المراد جدّاً هو المفهوم الحقيقي من المال. وإذ لابدّ للادّعاء من مصحّح كان متعلّق الجدّ كافّة شؤون المال من التصرّفات الحسّيّة والاعتباريّة وسائر أنحاء التقلّبات والتصرّفات فيه.

وإن شئت قلت: إنّنا هنا ندّعي أنّ الذات بعينها ممنوعةٌ، فإن كانت ذاتاً في صقع التشريع كانت جميع تحوّلاتها وتقلّباتها - من بيعٍ أو إجارةٍ أو صلحٍ ونحوه- ممنوعةً. فللمتكلّم أن يدّعي أنّ الذات في حدّ نفسها ممنوعةٌ، بخلاف ما لو فرضنا أنّ بعض الذات ممنوعٌ وغالبيّتها غير ممنوعٍ؛ إذ لا يمكن إسناد المنع إلى الذات حينئذٍ[1].

فظهر ممّا تقدّم أنّ الحرمة في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[2] منصبّةٌ على ذات الميتة؛ إذ لم يقل: حرّمت عليكم أكل الميتة، ولذا يُستفاد أنّ كافّة التقلّبات والتصرّفات في الميتة غير جائزة، فيكون أكلها حراماً

(١) راجع مناهج الوصول إلى علم الأُصول ١: ١٠٢- ١١٢، الأمر الخامس، في المجاز.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٣.

وبيعها غير نافذ وسائر الانتفاعات ممنوعةً؛ ضرورة أنّه لو كان بيع بعض أفرادها جائزاً لم يصحّ إسناد الحرمة إلى الذات، بل لابدّ من ذكر الخصوصيّة عندئذ، فذُكرت الذات وانصبّ الحكم عليها لأنّها بنفسها من جملة الممنوعات في نظر الشارع.

وفي المقام أُسند الحلّ إلى ذات المال، مع أنّه من أوصاف الفعل؛ لأنّ المتكلّم لاحظ سائر التصرّفات في أموال الغير بدون إذنه، فرأى أنّها مبغوضة طرّاً، ولذا صرّح بأنّ أصل المال ممنوعٌ، فلا تقدير في المقام بعد إسناد الحلّ إلى المال نفسه.

والحاصل: أنّه لو لم تكن كافّة التحوّلات والتقلّبات في المال ممنوعةً، بل كان بعضها محرّماً، لم يصحّ نسبة عدم الحلّ إلى الذات حينئذ، بل كان الاستعمال غلطاً، فيُفهم من نسبة الحلّ إلى المال أنّ كلّ ما يرتبط بالمال من تصرّفات - سواء كانت حسّيّة أم اعتباريّة، تكليفيّة أم وضعيّة- ممنوعٌ، فتقدير التصرّف فيه أو غيره على خلاف فهم العرف[1].

وإن شئت عبّر بأنّ الحلّيّة ليس لها معنيان ليُقال باستعمال أحدهما في الرواية، بل هي عبارةٌ عن عدم المنع وعدم المبغوضيّة، وإسنادها إلى المال لا يُخرجها عن ذلك المعنى إلى غيره إلاّ مع القرينة. فإنّ إطلاق الكلام يقتضي المنع عن سائر التحوّلات: سواء سمّيت تصرّفاً في أموال الناس أم لا، فلا وجه للتقدير في الكلام في أمثال هذه التراكيب كما لا يخفى.

ولو تنزّلنا عن ذلك وفرضنا لزوم التقدير فلا وجه لتقدير خصوص

---

(١) راجع حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ١: ٨٠ الكلام في المعاطاة.

التصرّف ونحوه[١]؛ بملاك حذف المتعلّق فيها الدالّ على العموم وبمناسبة الحكم والموضوع، ما يقتضي عموم المقدّر في المقام.

ثمّ لو تنزّلنا والتزمنا بالتقدير، فمن أين لنا أن نعلم أنّ المقدّر هو خصوص التصرّف؛ ليكون وزانه وزان قوله عليه السلام في التوقيع المبارك، حسبما رواه في «الوسائل» في الباب الثالث من أبواب الأنفال عن «إكمال الدين» بسنده إلى محمّد بن أحمد النسائي وعليّ بن أحمد بن محمّد الدقّاق والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المؤدّب وعليّ بن عبد الله الورّاق جميعاً، عن أبي الحسين محمّد بن جعفر الأسدي، قال: كان فيما ورد عليّ من الشيخ أبي جعفر محمّد بن عثمان العمري قدس سره في جواب مسائلي إلى صاحب الدار عليه السلام: **«وأمّا ما سألت عنه من أمر مَن يستحلّ ما في يده من أموالنا ويتصرّف فيه تصرّفه في ماله من غير أمرنا، فمن فعل ذلك فهو ملعونٌ، ونحن خصماؤه. فقد قال النبي صلى الله عليه وآله: المستحلّ من عترتي ما حرّم الله ملعونٌ على لساني ولسان كلّ نبيٍّ مُجاب. فمن ظلمنا كان من جملة الظالمين لنا، وكانت لعنة الله عليه بقوله عزّ وجلّ: ﴿أَلاَ لَعْنَةُ اللّه عَلَى الظَّالمينَ﴾[٢]. إلى أن قال: وأمّا ما سألت عنه من أمر الضياع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها وأداء الخراج منها وصرف ما يفضل من دخلها إلى الناحية؛ احتساباً للأمر وتقرّباً إليكم، فلا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه، فكيف يحلّ ذلك في مالنا؟! من فعل شيئاً من ذلك لغير أمرنا فقد**

---

(١) راجع حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ١: ٨٠، الكلام في المعاطاة.

(٢) سورة هود، الآية: ١٨.

استحلّ منّا ما حُرم عليه، ومن أكل من مالنا شيئاً فإنّما يأكل في بطنه ناراً وسيصلى سعيراً»(١).

فلا يمكن الاستشهاد بهذا التوقيع المبارك؛ لأنّ التصرّف في المال وإن ورد فيه، إلاّ أنّه لا يدلّ على أنّ النبيّ الصادق صلى الله عليه وآله قد أراد ذلك المعنى نفسه؛ لاستقلال كلامه عن كلام الناحية المقدّسة عليه السلام، فلا يكون كلامهما واحداً بحيث لو احتملنا القرينة كان من باب احتمال القرينة المتّصلة، فلا يمكن التمسّك بالظهور.

والتحقيق: أنّ ما في التوقيع المزبور ظاهرٌ في الأعمّ؛ بداهة أنّ حذف المتعلّق يدلّ على العموم.

فتحصّل: أنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي تقدير ما هو الأعمّ؛ إذ لا يُراد من قوله عليه السلام: **«لا يحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلاّ بطيبة نفسه»**(٢) إلاّ أنّ المقدّر فيها عامٌّ، بعد أن كان المال فيها مال المسلم ولا يحقّ لغيره التصرّف فيه بغير اختياره، فيشمل سائر ما هو من شؤون المال من تصرّف ونحوه. فلا دليل ولا قرينة على لزوم تقدير خصوص التصرّف، بل القرينة على خلافه.

---

(١) إكمال الدين ٢: ٥٢٠- ٥٢١، باب ذكر التوقيعات الواردة عن القائم عليه السلام، الحديث ٤٩، ووسائل الشيعة ٩: ٥٤٠، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب٣، الحديث١٢٦٧٠.

(٢) الكافي ٧: ٢٧٣، باب آخر منه (القتل)، الحديث٥، من لا يحضره الفقيه ٤: ٩٣، باب تحريم الدماء والأموال بغير حقّها ...، الحديث٥١٥١، مع اختلاف في اللفظ، ووسائل الشيعة ٥: ١٢٠، باب حكم ما لو طابت نفس المالك بالصلاة في ثوبه ...، الحديث٦٠٨٩.

حول لزوم تقدير التصرّف في المقام

ثمّ إن سلّمنا أنّ المقدّر هو خصوص التصرّف، بناءً على جعل ما في التوقيع المبارك المحكّي قرينةً عليه، إلاّ أنّه لابدّ من ملاحظة ما هو المراد من التصرّف في المقام. وإذ قيل: إنّ للمشتري - بعد العقد- أن يتصرّف في المبيع تصرّف الملاّك في أملاكهم، فهل المراد اختصاصه بمثل الأكل والشرب والمشي ونحوه، أو المراد سائر أنحاء التصرّفات والتقلّبات فيه؟

فإن قال زيدٌ: بعتُ مالي؛ لأنّ لي أن أتصرّف فيه كما أشاء، هل يكون الإنشاء مجازاً؟ وهل يختصّ التصرّف بالتقلّبات الحسّيّة، فلا يشمل الأُمور الاعتباريّة إلاّ بنحو المجاز أو يعمّ جميع ما ذكر؟

الظاهر من كلمات غير واحدٍ من أهل اللغة التعميم. ففي «المنجد»: صرف الدنانير: بدّلها بدراهم أو دنانير سواها، صرف المال: أنفقه، تصرّف في الأمر: احتال وتقلّب فيه، الصرّاف والصيرفي: بيّاع النقود بنقود غيرها[1].

ويُلاحظ فيه تعلّق التصرّف بالبيع والشراء، ونحوهما، إلاّ مع إرادة العدول عن الظاهر وحمله على الحركات الخارجيّة الصادرة من البائع والمشتري من قبيل: التسليم والاستلام، مع أنّ الحركات المزبورة ليست بيعاً، والمراد من بيع النقود هو الصرف.

وفي «المفردات» للراغب الأصفهاني: الصرف: ردّ الشيء من حالة إلى حالة أو إبداله بغيره، يُقال: صرفته فانصرف[2].

---

(١) المنجد: ٤٢٢- ٤٢٣.

(٢) مفردات غريب القرآن: ٢٧٩.

كما أنّ في التوقيع المزبور دلالةً عليه؛ لأنّه عليه السلام قال: **«فلا يحلّ لأحدٍ أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه»**؛ إذ لا يُفهم منه خصوص الأكل والمشي أو البيع والإجارة كما هو ظاهر.

وممّا تقدّم تبيّن أوّلاً: عدم الحاجة إلى التقدير، وثانياً: عدم القرينة على كون المقدّر خصوص التصرّف، وثالثاً: عدم تماميّة حمل التصرّف على التقلّبات الحسيّة، خلافاً للعرف واللغة.

ما أورده بعض الأعاظم على الاستدلال بالموثّقة والجواب عنه

ثمّ إنّه قد أورد غير واحد من أعاظم العصر أُموراً على الاستدلال بالموثّقة:

منها: ما تقدّم نظيره في الاستدلال بقوله صلى الله عليه وآله: **«الناس مسلّطون على أموالهم»**[١] من أنّ الدليل ينفي خصوص السلطنة المزاحمة لسلطنة المالك، دون أنحاء السلطنة غير المنافية لها، وكما أنّ المالك لا سلطة له على إبقاء ملكيّته فكذلك لا سلطنة له على إزالتها، ولهذا ذكر بأنّ الإقالة والتفاسخ على خلاف القاعدة[٢].

فيُقال في المقام: إنّ المستفاد من قوله عليه السلام: **«لا يحلّ مال امرئٍ مسلم إلاّ بطيب نفسٍ منه»** أنّ طيب النفس ناظرٌ إلى التصرّف في المال مع بقائه، فلا يشمل إزالة الملك.

---

(١) عوالي اللئالي ١: ٢٢٢، الفصل التاسع، الحديث٩٩، وبحار الأنوار ٢: ٢٧٢، الباب٣٣، الحديث٧.

(٢) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ١: ١٣٩، أدلّة القول بإفادة المعاطاة الملك، والإجارة (للمحقّق الأصفهاني أيضاً): ١١.

بل هاهنا إيراد آخر محصّله: أنّ الحرمة - أي: عدم الحلّ- ظاهرة في الحرمة التكليفيّة، فلا تقتضي البطلان، فلتكن المعاملة صحيحة عندئذٍ مع القول بحرمتها[1].

وفيه - كما مرّ-: أنّ إزالة الملكيّة وإبقائها من شؤون تمام سلطنة المالك على ماله، فإن أراد زيدٌ إعمال سلطنته بإزالة ماله عن ملكيّته كان له ذلك بنظر العرف والعقلاء بلا نكيرٍ. كما أنّ نفي الحلّ في الرواية بمعنى المنع، أي: إنّ إزالة الملك عن المالك بدون رضاه ممنوعٌ، والمنع أعمّ من التكليف والوضع، فيستفاد منه عدم نفوذ الفسخ.

وأمّا ما ذكره من اختصاص التصرّف بالتقلّبات الحسّيّة دون غيرها فهو كما ترى؛ إذ لا يُعقل - بنظر العرف- أن يقول الشارع: إنّ التصرّف في مال الغير حرام، إلاّ أنّه إذا خرج المال عن ملك مالكه - ولو قهراً - فالعقد صحيح، مع أنّ العقلاء لا يرون الخصوصيّة في المقام، بل يقولون: إنّ سائر التصرّفات في المال وكافّة صور التقلّبات فيه بدون رضا المالك غير جائزة. وأمّا دعوى الظهور في الحرمة المولويّة فقد سبق الجواب عنها.

ومنها: أنّ الحكم بالحلّ في الرواية تكليفي؛ بقرينة حرمة الدم فيها وبقرينة وجوب ردّ الأمانة إلى أهلها، حسبما رواه في «الوسائل» في الباب الثالث من أبواب مكان المصلّي، بسنده إلى زرعة، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «**أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من كانت عنده أمانةٌ**

---

(١) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ١: ١٣٩، أدلّة القول بإفادة المعاطاة الملك.

فليؤدّها إلى من ائتمنه عليها؛ فإنّه لا يحلّ دم امرئٍ مسلمٍ ولا ماله إلاّ بطيبة نفسه». فقوله: «**فإنّه لا يحلّ ...**» تعليل لكبرى كلّيةٍ ويكون الدم والأمانة قرينة على أنّ المراد من الحرمة فيها التكليفيّة، كما هو ظاهر موردها ومعه يختصّ بالتصرّفات الحسّيّة، فلا ينافي الالتزام بالصحّة.

ويُلاحظ عليه: أنّ قوله ﷺ: «فإنّه لا يحلّ ...» تعليلٌ للحكم بوجوب ردّ الأمانة إلى صاحبها عبر إلقاء كبرى كلّيّة؛ لتقرير أنّ عدم الرد مخالفٌ لها، فلا معنى لتقييدها بالمورد، كما لا وجه لدعوى القرينيّة لها. فلو سُئل الإمام عليه السلام عن شرب النبيذ، فقال: لا تشرب النبيذ، لأنّ المسكر حرامٌ، فهل يمكن هنا تقييد المسكر بالنبيذ؟! مع أنّه تقدّم أنّ التكليف والوضع خارجان عن مدلول الحلّ، والحلّيّة فيها في مقابل المنع، أي: إنّ التصرّف في مال الغير ممنوع إلاّ بطيب نفسه، ومعه لا يصحّ حمل الرواية على خصوص أحدهما؛ لمنافاته لإطلاقها كما لا يخفى.

ثمّ إنّه يظهر من الرواية أنّ ردّ الأمانة واجبٌ، فلو حبس الأمانة ولم يردّها لكان تصرّفه مخالفاً للتعليل الكبروي، مع أنّه ليس من التصرّفات الحسّية كالأكل والشرب. فلو كان التصرّف منحصراً بالتقلّبات المحسوسة لم ينطبق التعليل بعدم حلّيّة المال على المورد المستدلّ عليه. وعليه فالرواية شاهدة أيضاً على أنّ الممنوع مطلق التصرّف: حسّيّاً كان أو اعتباريّاً.

كما ظهر ممّا ذكرنا أنّ التوقيع الشريف - أي: «**فلا يحلّ لأحدٍ أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه**»- من أدلّة المقام أيضاً.

الدليل الرابع: آية التجارة

ويمكن الاستدلال على أصالة اللزوم في المعاطاة بقوله تعالى: ﴿لاَ

تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[١].

ويمكن تقريب الاستدلال بالآية على المطلوب بلحاظ المستثنى منه مع الغضّ عن المستثنى، وبلحاظ المستثنى مع قطع النظر عن المستثنى منه، كما يمكن تقريبه بلحاظ كليهما معاً.

وأمّا دعوى عدم إمكان الاستدلال بها بالنظر إلى مجموع المستثنى والمستثنى منه؛ لأنّه من الاستدلال بالمتناقضين[٢]، فلعلّ منشأها الجهل بنحو التقريب بهما.

الاستدلال بالنظر إلى المستثنى منه

أمّا الاستدلال بالمستثنى منه – أي: قوله تعالى: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾– مع الغضّ عن المستثنى فيمكن تقريره بأنّ فيه احتمالين:

الأول: أن يُراد بالنهي عن الأكل بالأسباب الباطلة سلب سببيّة الباطل للنقل والأثر، فيكون إرشاداً إلى عدم نفوذ السبب الباطل. وإذ كانت خطابات الشارع الأقدس وألفاظه ظاهرةً فيما لها من المعنى المرتكز في أذهان أهل العرف كان المعوّل عليه في فهم المراد من هذه الآيات المتكفّلة لبيان وظائف الناس وأمثالها[٣] في نظر العرف لا التدقيقات العقليّة، مع أنّ في القرآن الكريم معانٍ سامية لا تبلغها سائر العقول؛ لأنّها غير موجّهةٍ إلى

---

(١) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(٢) حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ١: ٨١، الكلام في المعاطاة.

(٣) أي: آيات الأحكام (المقرّر).

العرف، بل يفهمها أهلها، بعد نزول القرآن لسائر الطبقات والطوائف. ويجري الكلام كذلك في الخطاب الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام؛ إذ ليس لديهم اصطلاحٌ خاصٌ بهم، بل هي ملقاةٌ بحسب ما يتفاهم به العرف.

والغرض: أنّ العقلاء لمّا كانوا يتعاملون مع البيع بالمعاطاة معاملة اللزوم بعد تماميّته، ولا يعتنون بفسخ أحد المتعاقدين من دون رضا الآخر، فيكون الفسخ من الأسباب الباطلة بنظرهم، فلا أثر له عرفاً، وتدلّ الآية على عدم نفوذه شرعاً.

وإن شئت قلت: إنّ الباطل في الآية الكريمة إشارةٌ إلى ما هو الباطل من الأسباب في نظر العقلاء كما في السرقة والقمار، فإن كان الفسخ باطلاً عندهم كان باطلاً بمقتضى الآية أيضاً، فإن كانت واردةً في مقام بيان عدم نفوذ العقد علمنا منها ابتداءً عدم نفوذ الفسخ؛ لبطلانه عند أهل العرف والعقلاء.

والثاني: أن يُراد بالنهي عن الأكل الحرمة التكليفيّة، لا أنّ الغرض من الآية بيان إلغاء السبب ابتداءً، بل المراد بيان حرمة المال الناشئ من الأسباب الباطلة طرّاً، فيلزم منه بطلان السبب وعدم نفوذ الأثر المطلوب.

والسرّ فيه: أنّنا لا نحتمل أن تكون حرمة الأكل بالباطل حكماً تعبّدياً، ولو كانت الأسباب نافذة شرعاً؛ إذ لا يرى العقلاء الوجه في عدم جواز تصرّف المالك في المال تعبّداً مع أنّ المال ملكه. ولمّا كان الفسخ في المعاطاة باطلاً عرفاً، كان أكل المال به حراماً، ما يكشف عن كون الفسخ غير نافذ، وهو معنى لزوم المعاطاة.

تحريرٌ وتحقيقٌ

ثمّ إنّ في حكم الشارع بنفوذ ما هو باطل عند العقلاء احتمالين:

الأوّل: أن يكون بنحو التخصيص، أي: بأن يُفرض أنّ الفسخ المذكور وإن لم يكن مؤثّراً بنظر العرف، إلاّ أنّ الشارع الأقدس حكم بنفوذه مع حفظ الموضوع، فيكون المراد: أنّ كلّ سببٍ باطلٍ غير نافذٍ إلاّ الباطل الكذائي.

الثاني: أن يكون حكم العقلاء بالبطلان واللغويّة معلّقاً على عدم ورود التقييد والتعبّد بنفوذه من الشارع، فإن ورد التقييد خرج عن موارد الأسباب الباطلة.

وحكم العقلاء بالتعليق: إمّا أن يكون كالقرينة الحافّة بالكلام، بحيث يفهمها العقلاء ابتداءً، أو من الأُمور النظرية التي لا تُدرك إلاّ بالتامّل، فيكون من قبيل القرينة المنفصلة.

فإن قيل بأنّ التخصيص في قوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾ حكمي وأنّ الشارع قد أنفذ الفسخ بقوله مثلاً: كلّ باطل حرام إلاّ هذا الباطل، فلا كلام في أنّه مع الشكّ في ورود قيدٍ من الشارع يُتمسّك بالآية؛ لبقائها على حجيّتها وتماميّة ظهورها ما لم تقم حجّة أقوى على الخلاف. وأمّا مع مجرّد احتمال ورود المخصّص، فلا يمكن معه رفع اليد عن الحجيّة الفعليّة، وهو واضحٌ، فيمكن حينئذٍ التمسك بالآية.

كما لا إشكال في أنّ التقييد إن كان كالقرينة الحافّة بالكلام، بحيث يرى العقلاء أنّ بطلان عنوان الفسخ معلّق على عدم ورود التنفيذ من الشارع، فلا يمكن التمسّك بها؛ لرجوعه إلى الشكّ في بطلان الفسخ

وعدمه، فيكون من الشبهة المصداقيّة للآية الكريمة.

وأمّا لو كان من الأُمور النظريّة - التي هي بحكم القرينة المنفصلة - فيقع البحث في المقام: هل هو نظير ما تقدّم في حديث السلطنة من أنّ التعليق لمّا كان غير حافٍ بالكلام صحّ التمسّك بإطلاق قولهﷺ: «**الناس مسلّطون على أموالهم**»، أو لابدّ من الالتزام بعدم جواز التمسّك بالآية مطلقاً؟

الصحيح هو الثاني؛ لوضوح الفرق بين المقام وبين دليل السلطنة؛ لأنّ الموضوع في الدليل - أي: الناس أو الأموال - كان محفوظاً، وكان الشكّ في ورود سلطنة إلهيّة راجعاً إلى تخصيص دليل السلطنة، مع أنّ الحكم الوضعي بالسلطنة على المال غير محفوظ؛ لإرادة صاحب السلطنة المطلقة والأولى من الناس بنفوسهم وأموالهم رفعٍ تلك السلطنة، فكان التقييد هناك تقيّداً للحكم لا للموضوع، فيتمسّك بالإطلاق فيه. وأمّا في المقام فالسبب الباطل لا أثر له والمال الحاصل منه حرامٌ أكله؛ حسبما يُستفاد من قوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾، فتصرّف الشارع تصرّفٌ في الموضوع، فأخرج الباطل عن عنوان الباطل، لا أنّه باطل وصرّح بتخصيصه[1]، بل خرج الباطل عن كونه باطلاً: سواء كان عالماً أو جاهلاً بالواقع. فمع الشكّ في ورود التقييد والإنفاذ الشرعي فلا يُقال بالبطلان أو عدم وروده فيُقال بالبطلان، فيكون التمسّك بالآية كالتمسّك بالشبهة المصداقيّة للعامّ، وهو ممنوعٌ.

فتحصّل: أنّ الموضوع في حديث السلطنة كان محفوظاً، وكان الشكّ في تقييد الحكم، بخلاف المقام؛ فإنّ فيه تصرّفاً في الموضوع، فورد الحكم

---

(١) فإنّ هذا هو الوجه الأوّل، وقد رفعنا عنه اليد (المقرّر).

على السبب الباطل: سواء كانت الحرمة وضعيّة أم تكليفيّة. فإن أُحرز التقييد فقد خرج الموضوع عن موضوعيّته، فيخرج الباطل عن كونه باطلاً، بل يكون حقّاً عندئذ، ومع الشكّ بورود القيد يكون الشكّ فيه شكّاً في البطلان وعدمه، لا أنّنا بعدَ أن أحرزنا بطلانه لزم أن يترتّب الأثر والحكم عليه. هذا بحسب مقام التصوّر.

التخصيص بحسب مقام التصديق

وأمّا بحسب مقام التصديق فهل يُحتمل ورود التخصيص على الآية؟

لابدّ من الرجوع هاهنا إلى العرف وملاحظة ما إذا كان العرف يرى أنّ قوله تعالى: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ قابلٌ للتخصيص، بمعنى: أن تكون المعاملة الكذائيّة باطلة إلاّ أنّها نافذةٌ شرعاً، أو لا.

والظاهر: أن سياق الآية الكريمة آبٍ عن التخصيص؛ لاستهجانه عرفاً، فلا يُحتمل تجويز الباطل بنحو التخصيص.

هذا مضافاً إلى أنّ حكم العقلاء في مثل المقام معلّقٌ على عدم ورود الحكم بالنفوذ من الشارع الأقدس. فلا يرد ما أفاده السيّد اليزدي قدس سره من نفي البأس عن إمضاء الشارع ما لم يقصده المنشئ، مع بطلانه؛ لوضوح أنّ الشارع لا يجوّز الباطل، وإلاّ كان الخمس والزكاة من جملة الباطل؛ إذ الأصل العقلائي يقتضي اختصاص المال بمالكه. وحينما شرّع المولى الزكاة، وجب على الأغنياء تسليم قسمٍ من أموالهم للفقراء، ومعه يكون قد صرّح ببطلان ما هو ثابتٌ عقلائياً[1]. وهو كما ترى!

---

(١) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي)٢: ٤، في بيان أصالة اللزوم في العقد.

والتحقيق: أنّ الكلّ عبيده، وهو المالك الحقيقي، فلا ملكيّة لغيره في قبال ملكيّته، وحكم العقلاء معلّقٌ على عدم ورود التنفيذ ممّن هو أولى من الناس بأموالهم وأنفسهم؛ إذ له التصرّف مطلقاً فيما شاء كيف شاء، ولا نفوذ لتصرّف الناس في مقابل تصرّفه تعالى شأنه.

وبهذا البيان اتّضح أنّ الخروج ليس حكميّاً بالتخصيص، بل حكم العقلاء تعليقي، ولذا لا يرى العقلاء أنّ الزكاة والخمس ونحوهما ممّا أمضاه الشارع الأقدس أكلاً للمال بالباطل. ثمّ إن كان الحكم تعليقيّاً - سواء كان مع القرينة الحافّة بالكلام أم لم يكن - فلا يمكن التمسّك بالآية للدلالة على المطلوب.

حول ما أفاده المحقّق الإيرواني قدّس سرّه ونقده

وقد يُقال: إنّ الفسخ لو كان سبباً مستقلاً للملكيّة لصحّ الاستدلال بالآية، بخلاف ما لو قيل بأنّه ليس سبباً مستقلاً، بل هو مانعٌ عن تأثير السبب المتأخّر؛ فإنّ أكل المال يكون السبب الأوّل حينئذٍ لا بالفسخ[١].

ويُلاحظ عليه: أنّه ينبغي في المقام الرجوع إلى العقلاء والتأمّل فيما هو المراد من قول الشارع: لا يجوز أكل المال بالباطل. فهل يرى العقلاء حرمة خصوص السبب الباطل المستقلّ منه أو أنّ الغرض إلغاء تأثير الباطل: سواء كان سبباً مستقلاً أو لا؟

المتعيّن هو الثاني؛ إذ الأوّل خلاف فهم العرف، والمقصود من الآية أنّ كلّ ما هو باطلٌ فلا يجوز أكل المال به، وما كان باطلاً فليس بنافذٍ، بل

---

(١) حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ١: ٨١، الكلام في المعاطاة.

هو محرّمٌ أيضاً. وأمّا الاختصاص بالسبب المستقلّ أو المقتضي فهو خلاف فهم العرف ومناسبات الحكم والموضوع.

ولو شككنا في أنّ المقام من قبيل التخصيص أو الخروج موضوعيّاً، فلا يجوز التمسّك بالآية أيضاً؛ لاحتمال أن يكون التعليق موضوعيّاً، فتكون الشبهة موضوعيّة حينئذٍ، وهو ممنوع.

الاستدلال بالنظر إلى المستثنى

وأمّا الاستدلال بالمستثنى فبأن يُقال: إنّ إطلاق تجويز أكل المال الحاصل بالتجارة يقتضي جوازه بعد الفسخ والرجوع أيضاً، ما يكشف عن عدم نفوذ الفسخ، وإلاّ لم يكن وجهٌ لجواز الأكل عندئذٍ.

وهذا الإطلاق الأحوالي مبني على الوجه الثاني من الوجهين المتقدّمين؛ إذ يرد هنا أيضاً احتمالان:

الأوّل: أن يكون في مقام الحكم بنفوذ التجارة عن تراضٍ.

والثاني: أن يكون في مقام بيان حلّيّة وجواز أكل المال بالتجارة.

ولا يخفى: أنّ تقريب الاستدلال هنا لا يصحّ على الاحتمال الأوّل؛ إذ لا إطلاق فيها لحالات التصرّف ليشمل ما بعد الفسخ، فالتجارة بعد الفسخ مشكوك فيها، ومعه فلا يمكن التمسّك بدليل نفوذ التجارة.

فالأقوى - كما مرّ- هو الاحتمال الثاني؛ إذ مفاده أنّ أكل المال الحاصل بالتجارة جائزٌ ولو بعد الفسخ، ولازمه بطلان الفسخ؛ إذ لو كان نافذاً لكان مخالفاً لإطلاقها، وهو معنى اللزوم.

وبهذا البيان ظهر فساد ما في تعليقة بعض الأساطين من أنّ الاستدلال بمجموع الجملتين غير تامّ؛ لأنهما متنافيان[١]. ووجه الفساد واضح ممّا ذكرنا.

كلامٌ مع المحقّق الأصفهاني قدس سره

وقد يُستشكل بما عن المحقّق الأصفهاني قدس سره من انتقاض الحصر في الآية -مع عدم التقييد- بالحصول على المال من سائر الطرق المحلّلة غير التجارة نحو: المباحات العامّة والقرض والمجهول المالك، ومعه فلابدّ من التقييد في المقام بأن يُقال: يحلّ الأكل عن تجارةٍ مع التراضي إن كان المال ملكاً للآكل، وإلاّ كان التمسّك بها من التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة[٢].

ويُلاحظ عليه: أنّه ينبغي تحقيق القول في الحصر وقابليّته للتقييد والتخصيص. ألا ترى ما ورد في باب الصوم من أنّه «**لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال: الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء**» مع عدم انحصار المفطر في الأربعة المذكورة؟ فهل يُقال حينئذٍ: إنّ الحصر لا يقبل التقييد؟! بل القيد هنا غير مذكورٍ في الكلام، غايته أنّ الحصر -إذا ثبت القيد- يكون إضافيّاً لا حقيقيّاً؛ إذ الحصر لا يزيد على الظهور، مع أنّ الظهور قابلٌ للتقييد.

---

(١) حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ١: ٨١، الكلام في المعاطاة.

(٢) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ١: ١٤١، الاستدلال بآية التجارة عن تراض.

مع أنّ تقييد الحلّيّة بكون المال مالاً لزيد مثلاً غير وجيه؛ لعدم حصر أنحاء اكتساب المال بالتجارة؛ ضرورة أنّ للفرد أن يأكل من ماله ما لم يحكم الشارع بالحجر في موارد خاصّة. فمع تقييد المال بالملك والتجارة عن تراضٍ تكون الشبهة مصداقيّة؛ إلاّ أنّ الآية بصدد بيان جواز أكل ما اُكتسب بالتجارة من الأموال مطلقاً، فالتقييد مستهجنٌ حينئذٍ، مضافاً إلى أنّ آكل الفرد ماله من الواضحات.

إشارة إلى ما أفاده السيّد اليزدي قدس سره في المقام

وقد يُقال: إنّ الآية – على الوجه الأوّل- تُفيد أنّ التجارة نافذةٌ؛ لأنّها تصرّح بحلّيّة المال الحاصل منها حلّيّة تكليفيّة، فيرد عليها ما يرد على التمسّك بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] من الشكّ في الموضوع بعد الفسخ[2]، كما سيأتي التعرّض له في موطنه.

والوجه فيه هنا: أنّ التجارة عبارةٌ عن القرار، فإن شككنا في ناقضيّة الفسخ للعقد وعدمه، كان ذلك من الشكّ في أصل القرار والتجارة وعدمه، فتكون الشبهة مصداقيّةً، نظير الشبهة الواردة في دليل الوفاء بالعقود.

كما أنّ الآية – على الوجه الثاني- تقرّر أنّ الموضوع لحلّيّة الأكل هو المال الحاصل بالتجارة، وحينئذٍ: إمّا أن يكون الموضوع مقيّداً بالتجارة، بمعنى: أنّه يحلّ أكل مال التجارة، وإمّا أن يُقال بعدم إمكان التقييد فيه.

فعلى الأوّل – أي: ما إذا كان اكتساب المال مقيّداً بالتجارة- يُشكّ

---

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

(٢) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ٢: ٣، في بيان أصالة اللزوم في العقد.

بعد الفسخ في أنّ المال هل هو مال التجارة أو لا؟ لانتفاء التجارة مع تأثير الفسخ، فتكون الشبهة مصداقيّةً؛ للشكّ في كونه مال التجارة.

نقد ما ذكره المحقّق الإيرواني قدس سره

وما يُقال من أنّ وجود التجارة حدوثاً كافٍ في جواز الأكل بقاءً[1] فاسدٌ؛ إذ يلزم منه جواز الأكل من مال التجارة حتّى مع نفوذ الفسخ، وهو ضروري البطلان.

وعلى الثاني - أي: ما لو قلنا بعدم إمكان التقييد؛ لاستحالة تقييد العلّة بمعلولها وتقييد المعلول بعلّته- يرد عليه أنّ التقييد في المقام لا محذور فيه؛ إذ المحال ما إذا أوجدت العلّة معلولها بما أنّها مقيّدة بالمعلول، بخلاف ما إذا أُريد جعل الحكم وجعل الموضوع فيه هو المعلول مقيّداً بالعلّة أو العلّة المقيّدة بالمعلول؛ إذ لا إشكال فيه عندئذ.

وتصوير ذلك أن يُقال: إنّ العلّة المقيّدة بكون معلولها كذا أو المعلول المقيّد بكون علّته كذا هو موضوع الحكم.

ثمّ إنّنا نفترض عدم التقييد في المقام، إلاّ أنّه لا يمكن التمسّك بالإطلاق فيها أيضاً؛ إذ لا يُعقل أن يشمل الموضوع حال عدم علّته؛ لأنّ لازمه شمول الحال عدم نفسه. ومعه فلا يُقال: يحلّ أكل مال التجارة غير المقيّد بالتجارة؛ لاستحالة شمول الموضوع لحال عدم علّته؛ إذ المراد جواز الأكل ولو لم يكن مال التجارة.

والحاصل: أنّ في موضوع الإطلاق ضيقاً ذاتاً، بلا تقييدٍ لعدم العلّة،

---

(١) حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ٢: ٣، في أنّ الأصل في البيع اللزوم.

وإن شئت فعبّر عنه بأنّ الحصّة الخاصّة من المال معلولةٌ للتجارة، والحصّة المذكورة لا إطلاق لها لحال عدم نفسها أو عدم علّتها؛ لأنّ حال فقدها حال فقد المعلول. فلو فُرض تأثير الفسخ لم يمكن القول بحلّيّة المال الحاصل بالتجارة، ولو لم يكن مال تجارة، فيكون الشكّ فيها من الشكّ في المصداق؛ لاحتمال إزالة الفسخ للعلّة، فيزول المعلول قهراً، مع أنّه لا يُعقل إطلاق تلك الحصّة من مال التجارة لحال فقدان علّتها.

وبهذا التحليل يتّجه ورود الإشكال على كلا التقديرين.

الاستدلال بالاستثناء المفيد للحصر

وأمّا الاستدلال بالآية على أصالة اللزوم في الملك بالنظر إلى مجموع المستثنى والمستثنى منه في قوله تعالى: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُم﴾[1] فباستفادة الحصر منهما بعد أن كان الاستثناء متّصلاً فيها لا منفصلاً؛ لأنّ الانقطاع خلاف الفصاحة المعهودة في القرآن الكريم.

وفي تقريب الاستدلال المزبور مواضع للنظر: منها ما يرتبط بأنّ الاستثناء في الآية متّصلٌ، ومنها ما يُدّعى من أنّ الاستثناء المنقطع في كلام المولى الحكيم غير وجيه، ومنها ما قيل من استفادة الحصر في الآية.

تقرير السيّد اليزدي للاستثناء في الآية

أمّا الاستثناء المتّصل فقد ذكر السيّد اليزدي قدس سره له تقريبين:

الأوّل: أن يُقال: إن الباطل في الآية قيدٌ توضيحي لا احترازي،

---

(١) سورة النساء، الآية: ٢٩.

والمراد لا تأكلوا أموالكم إلاّ أن تكون تجارةً عن تراضٍ.

والثاني: أن يُقال: إنّ المستثنى منه محذوفٌ، والمراد: لا تأكلوا أموالكم بينكم بوجهٍ من الوجوه عدا وجه التجارة؛ لأنّ سائر وجوه الأكل باطلةٌ[١].

ويُلاحظ: أنّ الكلام هنا ليس في أنّ الاستثناء متّصلٌ ليوجّه تصوّره وتقريبه، بل في ظهور الكلام؛ إذ هل يمكن دعوى إمكان الاستثناء المتّصل في المقام وإن كان خلاف الظاهر؟!

وأمّا دعوى أنّ القيد فيها توضيحي لا احترازي وأنّه غير متعلّقٍ بالمستثنى منه فهي خلاف الظاهر، مع مخالفتها لفهم العقلاء وكلمات المفسّرين[٢] والأخبار الواردة في نزول الآية الكريمة.

ففي صحيحة زياد بن عيسى الواردة في مقام تفسير أكل المال بالباطل قال الصادق عليه السلام: **«كانت قريش تقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم عزّ وجلّ عن ذلك»**[٣].

والظاهر منها كالظاهر من الآية: أنّ متعلّق النهي الأكل بالسبب الباطل كالقمار، فالقيد احترازي لا توضيحي، والاستثناء منقطعٌ.

---

(١) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ٧٤، القول في المعاطاة.

(٢) راجع مجمع البيان ٣: ٥٩، تفسير سورة النساء، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل ١: ٥٠٢، تفسير سورة النساء، وزبدة البيان في أحكام القرآن: ٤٢٧، كتاب البيع.

(٣) الكافي ٥: ١٢٢، باب القمار والنُهبة، الحديث١، ووسائل الشيعة ١٧: ١٦٤، باب تحريم كسب القمار ...، الحديث٢٢٢٥٤.

وتوهّم أن الاستثناء المنقطع منافٍ للفصاحة[١] فاسدٌ جداً، بل قد تقتضي الفصاحة الانقطاع في بعض الموارد؛ لأنّ فيه ما ليس في مفاد الاستثناء المتّصل، كما لو كان الغرض بيان أنّ المستثنى منه باقٍ على إطلاقه، فيُستثنى بنحوٍ منقطعٍ لإفادة أنّ المستثنى منه غير مرادٍ قطعاً. وفي المقام تدلّ الآية على التأكيد على عدم نفوذ السبب الباطل مطلقاً عند الشارع، فعدمُ ذكر الباطل لانتفاء سببه من رأسٍ.

مع أنّ الانقطاع ورد في الكتاب العزيز في غير المقام، كما في قوله تعالى: ﴿لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلاَ تَأْثِيماً * إِلاَّ قِيلاً سَلاَماً سَلاَماً﴾[٢].
فإن قيل هنا بالاتّصال لزم إضافة قيدٍ، مع أنّ الغرض بيان انتفاء اللغو في جنّة الخلد من رأسٍ.

وبهذا البيان اتّضح أن لا مانع من الاستثناء المنقطع في كلام الحكيم، مع أنّه موافقٌ للفصاحة، مضافاً إلى وروده في لسان آل الحكمة وكلام العرب.

فمنه: قول سيّد الأنبياء والمرسلين ﷺ: «**أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أنّي من قريش**»[٣].

ومنه قول الشاعر:

ولا عيب فيهم غير أنّ سيوفهم ... بهنّ فلولٌ من قراع الكتائب

وأمّا إذا كان الاستثناء متّصلاً في الآية فلا كلام في أنّ العرف يفهم

---

(١) حاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١: ١٢٦، في شروط المتعاقدين، ومنية الطالب ١: ١٩٩، الكلام في شروط المتعاقدين، الجهة الثامنة.

(٢) سورة الواقعة، الآيتان: ٢٥- ٢٦.

(٣) نور البراهين ١: ١٢٠، كشف الخفاء ١: ٢٠٢، الحديث٦٠٩، والقاموس المحيط ١: ٦.

منها أنّ الباطل علّة للحكم، فالنهي عن أكل المال لا لأجل أنّه أكلٌ أو أنّه مالٌ أو أنّه مال الغير، بل لأجله أنّه سببٌ باطلٌ، ولا يجوز الأكل بالسبب الباطل. وبقرينة المقابلة مع التجارة يتبيّن أنّ التجارة حقٌّ لا باطلٌ، فالظاهر أنّ استثناء التجارة لأنّها حقٌّ، فيُستفاد منه حلّيّة الأكل بكلّ ما هو حقٌّ وعدمها بكلّ ما هو باطلٌ.

ومعه فلا ينتقض الحصر بما لا يكون تجارةً: كالمباحات والقرض والمال المجهول المالك؛ لدخولها في الحقّ، وأكل مالها أكلٌ للمال بالحقّ، وكلّ ما كان حقّاً فهو نافذٌ.

تحصيلٌ

فظهر ممّا تقدّم عدم دلالة الآية على الحصر في التجارة: سواء كان الاستثناء متّصلاً أو منقطعاً، كما لا فرق في عدم إمكان التمسّك بها؛ لأنّ المقابلة فيها بين الحقّ والباطل.

وأمّا إذا قلنا بدلالة الآية على الحصر والتفصيل بين الحقّ والباطل وضممنا إليه حكم العقلاء بأنّ تصرّف الشارع يخرج السبب الباطل إلى الحقّ، فلا يمكن التمسّك بالآية أيضاً لإثبات اللزوم؛ للشكّ في أنّ الفسخ من الباطل أو الحقّ، فيكون من الشبهة المصداقيّة، ولا فرق حينئذٍ بين كون الاستثناء متّصلاً أو منقطعاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا عدم صحّة التمسّك بالآية لتصحيح المعاملة المعاطاتيّة[1]: لا بجملة المستثنى منه، ولا بجملة المستثنى، ولا بالحصر المستفاد من مجموعهما.

---

(١) أي: لإثبات لزوم المعاطاة (المقرّر).

الدليل الخامس: روايات خيار المجلس

وممّا تمسّك به غير واحدٍ من الفقهاء الأعلام لإثبات اللزوم في الملك[1] الأخبار المستفيضة الواردة في خيار المجلس.

ولنذكر أوّلاً ما هو الأشمل من جميع روايات الباب، ونتكلّم فيها وفي مقدار دلالتها على المطلوب، ثمّ نعطف عنان القلم إلى سائر الأخبار.

الاستدلال بصحيحة الحلبي

فنقول: قد استدلّ على اللزوم بما رواه في «الوسائل» في الباب الأوّل من أبواب الخيار عن عليّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**أيّما رجلٍ اشترى من رجلٍ بيعاً، فهما بالخيار حتّى يفترقا، فإذا افترقا وجب البيع**»[2].

ويمكن الاستدلال بهذه الصحيحة من وجوهٍ ثلاثة:

أحدها: التمسّك بصدر الرواية - أي: قوله: «**البيّعان بالخيار**»[3]- بدعوى أنّ الخيار إنّما يثبت في البيع اللازم؛ إذ لا معنى لثبوته في البيع الجائز، ومقتضى إطلاق الموضوع وجود الخيار في مطلق البيوع، فيشمل

---

(١) راجع المكاسب ٣: ٥٥- ٥٦، الاستدلال بما دلّ على لزوم خصوص البيع.

(٢) الكافي ٥: ١٧٠، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث٧، الاستبصار ٣: ٧٢، باب أنّ الافتراق بالأبدان شرط في صحّة العقد، الحديث٣، تهذيب الأحكام ٧: ٢٠، باب عقود البيع، الحديث٣، ووسائل الشيعة ١٨: ٦، باب ثبوت خيار المجلس للبائع والمشتري ما لم يتفرّقا، الحديث ٢٣٠٢٤.

(٣) وردت هذه العبارة في رواية أُخرى، إلاّ أنّ ذلك ليس بفارقٍ في المقام، فتأمّل (المقرّر).

المعاملات، ومنها المعاطاة، فهي لازمةٌ.

وثانيها: التمسّك بمفهوم الغاية، أي: قوله: «**البيعان بالخيار حتّى يفترقا**»[١]، بأن يُقال: إنّ ماهيّة الخيار مغيّاة بالافتراق، فإن حصل الافتراق سقط خيار الفسخ، وهو ملازمٌ للزوم، فيدخل البائع بالمعاطاة بالإطلاق.

وثالثها: التمسّك بذيل الرواية - أي: قوله: «**فإذا افترقا وجب البيع**»- ببيان: أنّ الوجوب ظاهرٌ في الوجوب الفعلي، والإطلاق يقضي أن تكون مطلق البيوع واجبةً، أي: لازمةٌ بعد الافتراق، فيشمل المعاطاة. غايته أنّه مقيّدٌ ببعض الخيارات فلا يكون البيع لازماً في موردها، كما في خيار الحيوان مثلاً.

بسط الكلام وتحقيق المرام

وأنت خبيرٌ بما في الوجوه المزبورة من مواضع للنظر:

أمّا الوجه الأوّل - أي: دلالة جعل الخيار على لزوم المعاطاة[٢]- ففيه: أنّه قد يُقال: إنّه لا مانع ذاتاً من جعل الخيار للبيع الجائز، كجعل الخيارات المتعدّدة نحو: خيار المجلس وخيار الحيوان وغيرهما للبيع الواحد؛ إذ لا منافاة بينها، ومعه فلا دلالة لجعل الخيار على اللزوم؛ لوضوح أنّ الخيار لا ينافي جواز العقد؛ لأنّه كاللازم الأعمّ؛ إذ كما يثبت الخيار في العقود

---

(١) الاستدلال المذكور يقوم على افتراض أن يكون النصّ هكذا: «البيعان بالخيار حتّى يفترقا، فإذا افترقا وجب البيع». إلاّ أنّ هذا لم يرد في الوسائل، وإنّما يمكن اقتناصه من مجموع الروايات، فتكون دعوى حجّيّته على مدّعيها (المقرّر).

(٢) راجع حاشية كتاب المكاسب ١: ١٤٢- ١٤٣، الاستدلال برواية «البيّعان بالخيار»، و٤: ٤٤، أصالة لزوم البيع.

اللازمة، فكذلك يُلائم العقود الجائزة.

وإن قيل - كما ذُكر في تقريب الاستدلال- بأنّ جعل الخيار للعقد الجائز غير ممكن، فيختصّ بما كان لازماً؛ لحكم العقل به أو لحكم العقلاء كذلك، فحينئذٍ إن كان الحكم المذكور كالقرينة الحافّة بالكلام، بحيث يفهم العقلاء من النصّ المتقدّم القائل: «**البيّعان بالخيار**» لزوم البيع، ففي مورد الشكّ في كون بيعٍ كالمعاطاة لازماً يمكن التمسّك بإطلاقه؛ لأنّ الشبهة مصداقيّة، وهو ممنوعٌ، كما تقدّم بيانه غير مرّة.

وإن كان حكم العقل أو العقلاء من قبيل الأُمور النظريّة بحيث يعدّ كالمخصّص المنفصل عن الكلام، فلا يصحّ أيضاً إثبات لزوم المعاطاة بجعل الخيار؛ إذ لو كان القيد لبّيّاً منفصلاً وشككنا في اللزوم وعدمه، لم يمكن إثبات الخيار فيه، فلا يمكن إثبات اللزوم؛ لأنّه من التمسّك في الشبهة المصداقيّة، واكتشافٌ للموضوع عن طريق الحكم.

وأمّا على ما اخترناه من عدم الفرق بين المخصّصات اللبّيّة واللفظيّة في عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة فإن شككنا في عنوانٍ لم يمكن التمسّك بالعامّ في المقام، وإذ كان موضوع حكم العقل أو العقلاء هو عدم ثبوت الخيار في البيع الجائز، فلا يصحّ التمسّك بإطلاقه لكشف حال الموضوع.

نعم، قد يرد إشكالٌ في المقام، وهو أنّ التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص اللبّي لا يصحّ إذا خرج من العامّ عنوانٌ بحسب حكم العقل وشكّ في موردٍ أنّه مصداقٌ للخارج أو لا، كما لو ورد: أكرم كلّ عالم، وحكم العقل بأنّ العالم الكافر لا يجب إكرامه في نظر المولى،

وشككنا في أنّ خالداً مصداقٌ للكافر أو لا.

وأمّا إذا شككنا في أصل خروج مصداقٍ دون أن يكون لدينا عنوان لنشكّ في دخوله أو خروجه، كما في قوله عليه السلام: «**لعن الله بني أُميّة قاطبةً**»[1] وشككنا في إيمان واحدٍ منهم لجواز لعنه وكشف عدم إيمانه، مع القطع بأنّ ما عداه ليسوا بمؤمنين، فإذا لم يكن هاهنا عنوانٌ خارج من العامّ لنشكّ في دخول الفرد فيه، جاز التمسّك بالعامّ.

والغرض: أنّ الشكّ في المثال المزبور من الشكّ في أصل التخصيص، وفي مثله يجوز التمسّك بالعامّ للقول بشموله لهذا الفرد.

وما نحن بصدده من هذا القبيل؛ إذ لم نحرز أنّ للبيع مصداقاً جائزاً، وشككنا في مصداقٍ للمعاطاة، فلا يكون الشكّ هنا من قبيل الشبهة المصداقيّة للمخصّص، بل الشكّ في هذا الفرد خاصّة[2].

ويمكن التأمّل فيما ذكر بعدم الفرق بين المخصصات اللبّيّة أو اللفظيّة أو العقليّة؛ إذ لا يُراد منها تخصيص مصداقٍ من العامّ، بل للعقل أن يحكم في كلّ مقامٍ بحسبه، ولنفرض أنّ حكم العقل نظري لا بديهي؛ ضرورة أنّ تحقّق فرد وعدمه لا دخالة له في الحكم. فإذا ورد من الشارع الحكم بلعن بني أُميّة، ولاحظ العقل أطراف القضيّة، مع حكمه القطعي بعدم جواز لعن المؤمن، فلا كلام هاهنا في عدم دخول الفرد المشكوك تحت الحكم، من

---

(١) مصباح المتهجّد: ٧٧٤، شرح زيارة أبي عبد الله عليه السلام في يوم عاشوراء، مصباح الكفعمي: ٤٨٢، الفصل ٤١، وبحار الأنوار ٩٨: ٢٩٣، الباب ٢٤، كيفيّة زياته صلوات الله عليه يوم عاشوراء.

(٢) راجع مطارح الأنظار: ١٩٤، هداية في الشبهة المصداقيّة.

غير نظر إلى خصوصيّات المصداق وخروجه ودخوله.

والحاصل: أنّه مع الشكّ في إيجاد فردٍ وعدمه والعلم بكفر ما عداه، يكون من الشبهة المصداقيّة للمخصّص؛ إذ لا تخصيص في المقام، بل يحكم العقل بأنّ المؤمن لا يُلعن، فلو ورد قوله: «**لعن الله بني أميّة قاطبةً**» حكم العقل بأنّ فلاناً إن كان مؤمناً لم يكن ملعوناً قطعاً. فحكم العقل واردٌ على العناوين، ولا دخل في خروج المصاديق ودخولها، ومنه يُعلم أنّ الحكم باللعن وإن شمل هذا الفرق بالإطلاق، إلاّ أنّه لا إرادة جدّيّة في لعن المؤمن، وإن لم يكن هاهنا إلاّ مصداقٌ واحدٌ. فمع الشكّ يكون من قبيل الشبهة المصداقيّة للعامّ، مع أنّ الشكّ في المصداق غير الشكّ في التخصيص[1].

وقد انقدح بما ذكرنا أنّ الشبهة المزبورة مصداقيّة للأصل العقلائي القائل بتطابق الإرادة الجدّيّة والإرادة الاستعماليّة، إلاّ أنّه مع العلم بعدم تطابقهما فلا فرق بين خروج فردٍ أو طائفة عن العامّ.

كما أنّ ما نحن فيه كذلك؛ بناءً على كون التخصيص أو عدم الدخول بحكم العقل؛ إذ ما خرج بحكم العقل هو البيع الجائز، فلا معنى لثبوت الخيار فيه، فمع الشكّ في حكم المعاطاة لا يصح التمسّك بإطلاق جعل الخيار؛ بداهة عدم تنقيح الحكم لموضوعه.

وأمّا الوجه الثاني - أي: الاستدلال بمفهوم الغاية في قوله: «**البيّعان بالخيار حتّى يفترقا**» بتقريب زوال الخيار مع الافتراق[2]- فيُلاحظ عليه أنّ

(١) راجع مناهج الوصول ٢: ٢٥٢، تتميم: في الشبهة المصداقيّة للمخصّص اللبّي.

(٢) راجع تعليقة على بيع المكاسب (للعلاّمة البلاغي): ٧.

عنوان الخيار غير عنوان الجواز الحكمي؛ لوضوح أنّ الخيار حقّ مجعول لذي الخيار، قابل للإسقاط والنقل بالمعاملة والإرث، بخلاف الجواز الحكمي؛ فإنّه حكم للمعاملة: كالهبة، والوكالة، وهو حكم شرعي لا حقّ مجعول، فلا يسقط ولا يورّث ولا يقبل النقل، وعليه فنفي عنوان الخيار لا ينافي بقاء عنوان الجواز.

والحاصل: أنّ كلاً من الخيار والجواز ماهيّةٌ مستقلّةٌ، فلا خيار بعد الافتراق، إلاّ أنّه لا دلالة في مفهوم الغاية على عدم الجواز[1]، كما أنّ نفي الخيار لا يستلزم نفي الجواز حكماً؛ لأنّ نفي عنوانٍ مخالفٍ لعنوانٍ آخر بتمام خصوصيّاته لا يثبت عدمه بعنوان آخر.

وأمّا الوجه الثالث[2] - أي: الاستدلال بقوله: «**فإن افترقا وجب البيع**»- فيرد عليه أنّه لا كلام في أنّ البيع المأخوذ في صدر الرواية في مثل قوله: «**البيّعان بالخيار**» و«**إذا اشترى بيعاً فهو بالخيار**» هو البيع الملحوظ في ذيلها في قوله: «**فإذا افترقا وجب البيع**»، فالموضوع في جعل الخيار وجعل اللزوم واحدٌ.

فحينئذ نقول: إنّ هاهنا إطلاقين متعارضين: أحدهما: إطلاق صدر الرواية القائل: «**أيّما رجلٍ اشترى بيعاً فهو بالخيار**» الذي يقتضي ثبوت الخيار: سواء كان البيع بالصيغة أم بالمعاطاة، وسواء كان البيع لازماً أم جائزاً، مع قطع النظر عن حكم العقل المذكور آنفاً. وثانيهما: إطلاق ذيل الرواية القائل: «**وجب البيع**» الذي يقتضي بإطلاقه اللزوم الفعلي الشامل

---

(١) أي: جواز العقد (المقرّر).

(٢) انظر منية الطالب ٢: ٩، القول في الخيارات، المقدّمة الثانية.

للمعاطاة، مع أنّ اللزوم لا يجتمع مع جواز المعاطاة. فيقع التعارض بين الإطلاق الأوّل الذي مفاده أنّ المعاطاة ولو كانت جائزة ففيها الخيار وبين الإطلاق الثاني الذي مفاده لزوم هذا العقد الجائز، مع أنّ العقد الجائز حكماً لا يصير لازماً، أي: يقع التعارض بين إطلاق الصدر وإطلاق الذيل[1].

وعلى تقدير رفع اليد عن إطلاق الصدر والتمسّك بالذيل أو العكس، لا يصحّ الاستدلال بها على إثبات اللزوم في حالة الشكّ.

أمّا إذا رفعنا اليد عن إطلاق الصدر وأخرجنا البيع الجائز عنه فحيث إنّنا نعلم أنّ الموضوع في الصدر والذيل واحدٌ، فيكون الذيل مختصّاً بالبيع اللازم أيضاً، ما يُفيد أنّ البيع الجائز لا يجب كما لا يلزم بالافتراق، فيكون التمسّك به - للشكّ في شموله المعاطاة - من التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة وإثباتاً للموضوع عن طريق الحكم.

وأمّا إذا رفعنا اليد عن إطلاق الذيل فلابدّ من أحد التقديرين:

الأوّل: أن يُقال: إنّنا نرفع اليد عن ظهوره في الفعليّة بسبب التعارض، فيكون الحكم بالوجوب حيثيّاً - أي: من حيث الخيار - مع أنّ الحكم الحيثي لا ينافي اللزوم والجواز؛ بعد أن كان الغرض إثبات لزوم المعاطاة، وإثبات اللزوم بالنحو الحيثي[2] لا يلازم مطلق اللزوم؛ إذ يمكن أن يكون العقد جائزاً ذاتاً مع أنّه لا خيار فيه.

---

(١) كيف يكونان متعارضين مع اختصاص إطلاق الصدر بما قبل الافتراق واختصاص إطلاق الذيل بما بعده، فيكون مفاده أنّ المعاطاة غير لازمة قبل الافتراق ولازمةٌ بعده؟! (المقرّر).

(٢) أي: وجب البيع من حيث الخيار، كما أفاده السيّد الأستاذ (المقرّر).

الثاني: أن يُقال: إنّ الحكم في المقام باقٍ على ظهوره في الفعليّة، إلاّ إنّنا نقيّده بغير البيع الجائز وأنّ البيّعين إذا افترقا وجب البيع الآخر، أي: الجائز، فمع الشكّ في جواز المعاطاة وعدمه يكون التمسّك به من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة أيضاً.

فعلى أيّ تقدير لا يمكن التمسّك بالصحيحة المتقدّمة لإثبات لزوم المعاطاة.

هذا على الالتزام بصحّة جعل الخيار في العقود الجائزة أيضاً، وإلاّ فلا يصحّ التمسّك بها ابتداءً؛ إذ تصير الشبهة معه مصداقيّةً.

ثمّ إنّ هذا كلّه مع الغضّ عن روايات الباب، وأما إذا لاحظنا سائر الروايات وتأمّلنا فيها، فهل يمكن حينئذٍ استفادة اللزوم أو لا؟

الاستدلال بالأخبار الواردة في خيار المجلس

وأمّا بالنظر إلى الروايات الواردة في الباب فهي على ثلاث طوائف:

الأُولى - وهي أكثر ما في الباب-: التي ذكرت فيها الغاية وليس فيها (فإذا افترقا وجب البيع) كصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: البيّعان بالخيار حتّى يفترقا، وصاحب الحيوان بالخيار ثلاثة أيّام**»(١).

الثانية: ما اشتمل على المفهوم كصحيحة فضيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له : ما الشرط في الحيوان؟ فقال لي: «**ثلاثة أيّام للمشتري**».

---

(١) الكافي ٥: ١٧٠، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث٥، ووسائل الشيعة ١٨: ٥، باب ثبوت خيار المجلس للبائع والمشتري ما لم يتفرّقا، الحديث٢٣٠١١.

قلت: وما الشرط في غير الحيوان؟ قال: «**البيّعان بالخيار ما لم يفترقا، فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما**»[١]. ونحوها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**أيّما رجلٍ اشترى من رجلٍ بيعاً فهما بالخيار حتّى يفترقا، فإذا افترق وجب البيع**»[٢].

الثالثة: ما تضمّن حكاية فعل المعصوم عليه السلام لما يوجب البيع، وفيها عدّة روايات ذات مضمون واحد، كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ أبي اشترى أرضاً يُقال لها العريض، فلمّا استوجبها قام فمضى. فقلت له: يا أبه، عجّلت القيام؟ فقال: يا بنيّ، أردت أن يجب البيع**»[٣]. ونحوها غيرها.

---

(١) الكافي ٥: ١٧٠، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث٦، الاستبصار ٣: ٧٢، باب أنّ الافتراق بالأبدان شرطٌ في صحّة العقد، الحديث٢، تهذيب الأحكام ٧: ٢٠، باب عقود البيع، الحديث٢، ووسائل الشيعة ١٨: ٦، باب ثبوت خيار المجلس للبائع والمشتري ما لم يتفرّقا، الحديث ٢٣٠١٣.

(٢) الكافي ٥: ١٧٠، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث٧، من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠١، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث ٣٧٦٢، الاستبصار ٣: ٧٢، باب أنّ الافتراق بالأبدان شرطٌ في صحّة العقد، الحديث٣، تهذيب الأحكام ٧: ٢٠، باب عقود البيع، الحديث٣، ووسائل الشيعة ١٨: ٩، باب سقوط خيار المجلس بالافتراق...، الحديث٢٣٠٢١.

(٣) الكافي ٥: ١٧١، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث٧، من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠٤، باب الافتراق الذي يجب به البيع ...، الحديث ٣٧٦٨، الاستبصار ٣: ٧٣، باب أنّ الافتراق بالأبدان شرطٌ في صحّة العقد، الحديث٣، تهذيب الأحكام ٧: ٢٠، باب عقود البيع، الحديث٣، ووسائل الشيعة ١٨: ٨، باب سقوط خيار المجلس بالافتراق ...، الحديث٢٣٠١٨.

عدم دلالة الأخبار على اللزوم

أمّا الطائفة الأُولى التي لا تعرّض فيها إلى ما بعد الغاية فلا كلام في عدم دلالتها على المطلوب؛ إذ فيها - مضافاً إلى ما تقرّر من أنّ نفي طبيعة الخيار لا ينافي الجواز الحكمي؛ لأنّ الخيار حقٌّ والجواز حكمٌ- أنّها جعلت الخيار مطلقاً مغيّاً بالافتراق، فإن حصلت الغاية انتفت طبيعة الخيار نفسها، وهو معنى اللزوم. إلاّ أنّ ذلك غير مراد قطعاً؛ إذ لا معنى لجعل الافتراق غايةً لمطلق الخيار، مع كونه غايةً لخيارٍ واحد فقط، أي: خيار المجلس، فتكون هذه الطائفة من الروايات معارضةً لغيرها على كثرتها وللتسالم بين الأصحاب.

والوجه فيه: أنّ سائر الخيارات - التي عدّها بعضهم خمسة عشر أو ثمانية عشر- نحو: خيار الحيوان وخيار العيب وخيار تخلّف الوصف وغيرها غير مغيّاة بالافتراق، فجعل الافتراق غايةً لماهيّة الخيار مستهجنٌ عند أبناء المحاورة؛ إذ كأنّ المراد منه حينئذ: لا خيار بعد الافتراق إلاّ خيار الحيوان وخيار العيب وخيار الغبن وهكذا، أي: مع تقييدات متعدّدة لسائر أقسام الخيار. فلابدّ من إرادة خيارٍ خاصٍّ فيها، وهو خيار المجلس، ولا مساس لها بسائر الخيارات، ومن المعلوم أنّ نفي الخيار الخاصّ لا ينافي جعل الخيارات الأُخرى، كما لا يدلّ على لزوم البيع.

وإن شئت فقل: إنّ إرادة خيار المجلس بخصوصه منها لا يُجدي في إثبات اللزوم بعد انقضاء زمان الخيار، لكي يُستدلّ بها على لزوم المعاطاة، مع أنّ الفقهاء تمسّكوا بها لإثبات خيار المجلس، لا لنفي الخيار مطلقاً، فلا تكون معارضةً أو منافيةً لغيرها من أخبار الخيار، مضافاً إلى موافقته لفهم

العرف والعقلاء.

وأمّا الطائفة الثالثة ففيها أوّلاً: أنّها ظاهرةٌ في البيع بالصيغة لا المعاطاة؛ باعتبار قوله عليه السلام: «استوجبها» الدالّ على الإيجاب والقبول.

وثانياً: أنّ المعاطاة غير متعارفة في نقل القرى والأراضي، بل المتعارف فيها البيع باللفظ؛ لخطورتها.

وثالثاً: أنّ ما وقع فعلٌ خاصٌّ قام به أبو جعفر عليه السلام في قضيّة شخصيّة لا يُعلم الحال فيها، وإن صحّ استفادة الحكم منه من نقل الصادق عليه السلام، إلاّ أنّ فعل المعصوم عليه السلام لمّا كان مورده بيع وشراء الأراضي والقرى في واقعةٍ مخصوصة، لم يكن له إطلاقٌ ليتمسّك به عند الشكّ في شموله المعاطاة.

وأمّا صحيحة الفضيل التي صرّحت بالغاية فإنّ قوله عليه السلام: «فلا خيار» محمولٌ على الخيار الوارد في صدرها؛ لتبعيّة الذيل له، وإلاّ لزم الاستهجان في صورة سلب مطلق ماهيّة الخيار وثبوت سائر الخيارات إلاّ واحداً منها، فيتعيّن أن يكون المراد خيار المجلس فيها.

وأمّا صحيحة الحلبي - التي هي العمدة في المقام- فلا ينبغي الرجوع إلى العقل الدقيق في فهم المراد منها، بل ينبغي عرضها على العرف والعقلاء، مع أنّ العرف إذا لاحظ سائر الأخبار الواردة في باب خيار المجلس[1] لم ير أنّ مفادها بيان حكمٍ آخر منافٍ لغيرها، فلا يبقى ظهور

(١) هذا الكلام غريبٌ منه؛ فإنّ صاحب الوسائل هو الذي جمع تلك الروايات في بابٍ واحد؛ إذ لم ترد بذلك الترتيب عن المعصوم عليه السلام ليُقال بظهوره وحجّيّته في المراد فيكونَ قرينةً على صرف صحيحة الحلبي عن إطلاقها باعتبار وحدة السياق فيها (المقرّر).

للصحيحة في الإطلاق، وأنّه مع انتفاء الغاية يُحكم بلزوم البيع مطلقاً.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ سائر الخيارات تكون بمنزلة القيد لها، فلا محيص عن حمله على الوجوب الحيثي.

فتلخّص: أنّ أخبار خيار المجلس بطوائفها الثلاثة لا تدلّ على لزوم المعاطاة جملةً وتفصيلاً.

حول دلالة صحيحة محمّد بن مسلم على المطلوب

ولنتأمّل هنا في صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: البيّعان بالخيار حتّى يفترقا، وصاحب الحيوان بالخيار ثلاثة أيّام**»[١] فهل مفادها أنّ البيع لازمٌ بعد الافتراق وأنّه لا خيار لصاحب الحيوان، أو أنّ كلاًّ منهما خيار مستقلّ، بأن يثبت الخيار في زمان حضور المتعاقدين في المجلس ويثبت خيارٌ آخر متعلّق بصاحب الحيوان؟

من الواضح أنّ العرف يفهم تقييد الذيل للصدر، ويجري الكلام كذلك في سائر الروايات المثبتة للخيار؛ باعتبار أنّ أحدها يكون قرينةً على المقصود من الآخر، ومعه فلا دلالة للإطلاق فيها على المطلوب. ونحوها في عدم ذكر المفهوم ومقدار الدلالة صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: البيّعان بالخيار حتّى يفترقا**»[٢]

---

(١) الكافي ٥: ١٧٠، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث٥، ووسائل الشيعة ١٨: ٥، باب ثبوت خيار المجلس ...، الحديث ٢٣٠١١.

(٢) الكافي ٥: ١٧٠، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث٤، ووسائل الشيعة ١٨: ٥، باب ثبوت خيار المجلس ...، الحديث ٢٣٠١٢.

ورواية عليّ بن أسباط عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سمعته يقول: «**الخيار في الحيوان ثلاثة أيّام للمشتري، وفي غير الحيوان أن يفترقا**»[1]؛ إذ يُستفاد منها أنّ الخيار على قسمين ونحوين.

وأمّا الروايات التي اشتملت على الغاية من قبيل صحيحة الفضيل المتقدّمة فمن الواضح إرادة الخيار الخاصّ منها.

مايمكن أن يُقال في دلالة الرواية

ويمكن أن يُستأنس لما تقدّم بأنّ التعبير الوارد في صحيحة الحلبي - أي: قوله عليه السلام: «**وجب البيع**» - قد أُستعمل في غير خيار المجلس أيضاً، كما في صحيحة عليّ بن رئاب الواردة في خيار الحيوان. وإليك نصّ الرواية حسبما رواه في «الوسائل» عن محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد وأحمد بن محمّد جميعاً، عن ابن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الشرط في الحيوان ثلاثة أيّام للمشتري: اشترط أم لم يشترط. فإن أحدث المشتري فيما اشترى حدثاً قبل الثلاثة الأيّام فذلك رضاً منه، فلا شرط**»[2][3].

ونحوها بالسند السابق عن عليّ بن رئاب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام

---

(١) الكافي ٥: ٢١٦، باب من يشتري الرقيق فيظهر به عيب ...، الحديث١٦، تهذيب الأحكام ٧: ٦٤، باب العيوب الموجبة للردّ، الحديث١٨، ووسائل الشيعة ١٨: ٦، باب ثبوت خيار المجلس ...، الحديث ٢٣٠١٥.

(٢) إنّما ذكر السيّد الأُستاذ صحيحة عليّ بن رئاب الآتية دونها، فتدبّر (المقرّر).

(٣) الكافي ٥: ١٦٩، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث٢، ووسائل الشيعة ١٨: ١٣، باب سقوط خيار المشتري بتصرّفه في الحيوان وإحداثه فيه، الحديث ٢٣٠٢٣.

عن رجلٍ اشترى جاريةً: لمن الخيار؟ فقال: «**الخيار لمن اشترى**» إلى أن قال: قلت له: أرأيت إن قبّلها المشتري أو لامس؟ قال: فقال: «**إذا قبّل أو لامس أو نظر منها إلى ما يحرم على غيره فقد انقضى الشرط ولزمته**»[١].

ونحوها أيضاً صحيحة محمّد بن الحسن الصفّار قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام في الرجل اشترى من رجلٍ دابةً، فأحدث فيها حدثاً من أخذ الحافر أو أنعلها أو ركب ظهرها فراسخ، أله أن يردّها في الثلاثة الأيّام التي له فيها الخيار بعد الحدث الذي يُحدث فيها أو الركوب الذي يركبها فراسخ؟ فوقّع عليه السلام: «**إذا أحدث فيها حدثاً فقد وجب الشراء إن شاء الله**»[٢].

فإنّ المستفاد منها - بحسب المتفاهم العرفي - أنّ الحكم حيثي، أي: من حيث الخيار، فلا إطلاق لها حتّى يُقال: إنّه بعد انقضاء زمان خيار المجلس أو خيار الحيوان يجب البيع مطلقاً.

فانقدح ممّا ذكرناه عدم دلالة شيءٍ من الأخبار الواردة في خيار المجلس وخيار الحيوان على لزوم المعاطاة.

الدليل السادس: آية الوفاء بالعقود

وأُستدلّ على اللزوم[٣] أيضاً بعموم قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٤]

---

(١) قرب الإسناد ١: ٧٨، ووسائل الشيعة ١٨: ١٤، باب سقوط خيار المشتري بتصرّفه...، الحديث ٢٣٠٣٤.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٧٥، باب ابتياع الحيوان، الحديث ٣٤، ووسائل الشيعة ١٨: ١٣، باب سقوط خيار المشتري بتصرفّه ...، الحديث ٢٣٠٣٣.

(٣) المكاسب ٣: ٥٦، هل المعاطاة لازمةٌ أم جائزةٌ؟

(٤) سورة المائدة، الآية: ١.

وقد تقدّم شطرٌ من الكلام فيها في البحث حول إفادة المعاطاة للملك، وليس الغرض هاهنا إلاّ التنبيه على أنّ الوفاء بالعقد - في نظر العرف - عبارة عن التزام الفرد بقراره والعمل بمقتضى عهده وعقده.

حول المراد من الوفاء بالعقد

هذا وقد ذكر الفقهاء احتمالين لإثبات المقصود في المقام:

الأوّل: أن يكون المراد من الوفاء بالعقد البقاء عليه وعدم نقضه، فمع النقض يرتفع الوفاء بالعقد، وبهذا البيان يتّجه أنّ الوفاء عبارة عن عدم الفسخ.

الثاني: أن يكون المراد منه العمل بما يقتضيه العقد والقرار من تسليم المال إلى من انتقل إليه، والثبات على ذلك، فلو لم يسلّم فهل يُقال: إنّه وفى بالعقد أو لم يفِ به؟

ومن الواضح أنّ العرف يفهم من لزوم الوفاء بالعقد ما يرتبط بمتعلّقه وما يترتّب عليه من لزوم التسليم والاستلام، كالوفاء بالنذر والعهد ونحوهما ممّا ورد الأمر بالوفاء بها؛ إذ لا يعني الوفاء بالنذر إلاّ لزوم العمل على طبقه والالتزام بمقتضاه، لا عدم نقضه، فكذلك الحال في العقد كالبيع ونحوه.

فتحصّل ممّا مرّ: أنّ الوجوب تعلّق بالوفاء بالعقود، أي: القيام بمقتضاها، لا بإبقائها وعدم فسخها؛ إذ لا ينبغي إحالة ما هو المراد منها في المقام ونحوه إلى التدقيقات العقليّة، بل المتّبع هو نظر العرف وفهم أصحاب المحاورة، والوفاء بالعقد عرفاً عبارة عن التسليم والاستلام مع الثبات عليه وعدم نقضه.

وبعبارة أُخرى: إنّ الوفاء بالعقد - كسائر موارد الوفاء - لا يُراد منه

سوى العمل بمقتضى العقد، كما في الوفاء بالنذر واليمين، ولابدّ من الرجوع إلى حكم العقلاء - لا حكم العقل - في تعيين المراد منه؛ لعدم ورود بيانٍ من الشارع على خلافه. ولا كلام في أنّ الوفاء بالعقد - بحسب فهم أهل المحاورة - عبارةٌ عن ترتيب الأثر من التسليم والاستلام والقيام بمقتضى العقد بقاءً؛ إذ لو لم يسلّم لم يتحقّق الوفاء في حقّه، كما أنّ من سلّم ثمّ رجع إليه بعنوان استرداد المبيع لم يكن موفياً بعقده، فلا يُراد منه عندئذٍ مجرّد عدم الفسخ.

ثمّ إنّه على تقدير كون المراد منه ما ذكرنا - أي: العمل بما يقتضيه العقد بقاءً - نقول: إنّ الوفاء يختلف باختلاف الموارد والمقتضيات، فالوفاء في السلف بإعطاء المبيع في وقته، والثبات عليه، وعدم الاسترجاع، والوفاء في النسيئة بإعطاء الثمن كذلك، والوفاء في المعاطاة بالدفع مع عدم الاسترجاع، وإبقاء مقتضى المعاملة، وهكذا.

فظهر ممّا تقدّم دوران صدق الوفاء بالعقد مدار القيام بمقتضى العقد حسب موارده، فلو لم يستمرّ العاقد في العمل بما يقتضيه لم يصدق الوفاء به.

نحو دلالة الآية على المطلوب

وتقريب دلالة الآية الكريمة على اللزوم على المسلك المختار يتمّ على أنحاء ثلاثة:

الأوّل: أن يُقال: إنّ الأمر بالوفاء بالعقود - حسبما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ - كنايةٌ عن لزوم العقد، فوزانه وزان استعمال اللفظ في اللازم بحسب الإرادة الاستعماليّة وإرادة الملزوم بحسب الإرادة الجدّيّة، كما في سائر الكنايات، فيكون الأمر بالوفاء إرشاداً إلى لزوم العقد.

وكما أنّ قولنا: (زيدٌ كثير الرماد) إخبارٌ عن جوده وسخائه الملازم له، مع أنّ اللفظ لم يُستعمل إلاّ في معناه، وانحفاظ الإرادة الاستعماليّة فيه، فكذلك يكون قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ كناية عن جعل اللزوم في العقد، وإن كان الظاهر منها مجرّد لزوم الوفاء بالعقود بحسب الإرادة الاستعماليّة، إلاّ أنّ المراد منها الملزوم، أي: بيان أنّ العقد لازمٌ حتّى يكون الفرد ملزماً بالوفاء به؛ إذ لو لم يكن ملزماً به وكان العقد جائزاً، فلا معنى لأمر الشارع بالوفاء به. ويجري الكلام كذلك في قوله عليه السلام: «**يعيد الصلاة**»[1]؛ إذ ليس مفادها وجوب إعادة الصلاة، بل أُستعملت الألفاظ فيها في معناها إلاّ أنّ المخاطب يفهم لزوم الإعادة بالكناية.

الثاني: أن يُقال: إنّ الأمر بالوفاء تعلّق بالعمل بالمقتضى بحسب الإرادة الجدّيّة، لكن لا بنحو الإرادة التعبّديّة والوجوب المولوي، بل لزومٌ على نحو ما هو ثابتٌ لدى العقلاء من لزوم العمل بما يقتضيه العقد.

والوجه فيه: أنّه لم يرد من الشارع الأقدس وجوب الردّ، بل الثابت حرمة الغصب، ولذا لم يكن المتخلّف عن الوفاء بالعقد مستحقّاً لعقوبتين: أحدهما: على غصب مال الغير، وثانيهما: على عدم الالتزام والوفاء بالعقد.

والغرض: أنّ الآية تدلّ على لزوم العقد بالدلالة الالتزاميّة، مع إفادتها المعنى الثابت للوفاء عند العقلاء، وهو القيام بالعقد والالتزام بالقرار.

(١) الكافي ٣: ١٨، باب القول عند دخول الخلاء وعند الخروج ...، الحديث١٥، الاستبصار ١: ٥٥، باب وجوب الاستنجاء من الغائط والبول، الحديث١٦، تهذيب الأحكام ١: ٥٠، آداب الأحداث الموجبة للطهارات، الحديث٨٤، ووسائل الشيعة ١: ٢٧٢، باب أنّ القبلة والمباشرة والمضاجعة ...، الحديث٧١٣.

والفارق بين التقريبين: أنّ في الأوّل جُعل اللزوم كنايةً عن ملزومه وإرشاداً إليه، ولذا تعلّقت الإرادة الجدّيّة بالملزوم، بخلاف الثاني؛ فإنّ المراد الجدّي فيه هو اللازم، وأُستفيد لزوم العقد وعدم نفوذ الفسخ من الملازمة العقلائيّة.

ثمّ إنّ إطلاق وجوب العمل على ما يقتضيه العقد عقلائيّاً يقتضي أن لا سبيل لنا إلى فسخ العقد، فإذا صرّح الشارع الأقدس بهذا المعنى نفهم أنّ الغرض إمضاء العقد بالنحو الذي هو ثابتٌ ولازمٌ لدى العقلاء، ما يكشف عن اللزوم. أمّا إذا أُدّعي أنّ مفاد الآية هو وجوب الوفاء ما دام العقد عقداً، فلا يُستفاد منها اللزوم، مع أنّه مخالفٌ لفهم العرف.

الثالث: أن يُقال: إنّ الأمر في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أمرٌ مولويٌّ، وإثبات لزوم العقد يتمّ بأحد طريقين؛ فإنّنا إمّا أن نفهم من الوجوب المولوي المشار إليه وجوباً مولويّاً آخر متعلّقاً بإبقاء العقد وعدم فسخه، إلاّ أنّه مع الفسخ يزول العقد وينفذ الفسخ، وهو بعيدٌ جداً، وإمّا أن نفهم منه عدم مؤثّريّة الفسخ، وإلاّ لما صرّح بإطلاق وجوب الوفاء والعمل على ما تقتضيه العقود.

وعلى كلّ تقدير فيُستفاد من الآية لزوم العقد بالمعاطاة وغيرها.

ما أفاده غير واحدٍ من المحقّقين والتأمّل فيه

ثمّ إنّه قد يُقال: إنّ الإلزام واللزوم والإيجاب والوجوب لا يمكن استفادته من آية الوفاء بالعقود، لا سيّما مع تصدير الآية بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾؛ فإنّ مفادها أنّ الوفاء عملٌ راجحٌ، فتكون الآية إرشاداً على ما حكم العقل أو العقلاء لجنسه ورجحانه، خصوصاً مع ذكر المؤمنين

فيها[١]. ونحوه الكلام في دليل الشروط القائل: «**المؤمنون عند شروطهم**»؛ فإنّه إمّا من الموعظة الحسنة أو إرشادٌ إلى حسن الوفاء بالشرط عقلاً أو عقلائيّاً، فلا يفيد اللزوم في العقد ونحوه.

ويمكن المناقشة فيه بأنّ الأمر المولوي حجّةٌ، فلا يجوز رفع اليد عنه إلاّ بحجّة أقوى، مع أنّ ظاهر الآية وجوب الوفاء بالعقود تعبّداً.

مضافاً إلى أنّه مع التسليم بأنّ الوفاء بالعقود من قبيل الموعظة الحسنة أو إرشادٌ إلى حسنه عقلاً أو عقلائيّاً نقول: يمكن أن نستكشف اللزوم بمقتضى الاعتبار وحكم العقلاء، أي: بالملازمة العقلائيّة بين لزوم العمل بما يقتضيه العقد ولزوم الوفاء به.

ويمكن أن يُستأنس للمقام بما ورد في قوله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ**﴾[٢]؛ إذ لا يُفهم منها الإرشاد أو الاستحباب قطعاً، بل إسنادها إلى المؤمنين قرينة على إرادة اللزوم لا الجواز، وعدم إفادة الحكم بلفظ الأمر أو صيغته لإرادة المؤمنين منه لا غيرهم، فوجّه الخطاب إليهم خاصّة، فلا قرينة في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ على المدّعى حتّى يُرفع اليد بها عن الظهور.

هذا مع أنّ ترك الوفاء بالعقود والشروط قبيحٌ عند العقلاء، لا راجحٌ أو جائزٌ لديهم، فلا يُستفاد منه مجرّد الرجحان، بعد استنكار العقلاء عدم التزام الفرد بقوله وثباته على قراره وعهده، ومعه فلا يصحّ رفع اليد عن

---

(١) راجع غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب ٢: ١٧٨، الكلام في بيع المعاطاة، وحاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ١: ٨١، في لزوم المعاطاة وعدمه.

(٢) سورة النور، الآية: ٣٠.

ظهورها في اللزوم.

وعلى أيّ حالٍ فلا يفترق الأمر في شيءٍ من الفروض الثلاثة بلحاظ دلالتها على المطلوب.

ثمّ إنّ الوجوه الثلاثة المتقدّمة بحسب مقام التصوّر، ومفاد الأوّل الإرشاد إلى اللزوم، وعلى الثاني يكون اللزوم عقلائيّاً، والتقريب الثالث دالٌّ على اللزوم الشرعي، مع استفادة عدم نفوذ الفسخ بالملازمة.

في ما هو التحقيق في المقام إثباتاً

وأمّا بحسب الظهور فالأقرب منها هو الوجه الثالث، إلاّ أنّ مقتضى الاعتبار هو الاحتمال الثاني؛ إذ يلزم على الاحتمال الثالث الالتزام بعقوبتين - إذا باع وحبس مال الغير-: الأولى: لعدم الوفاء، والثانية: للغصب، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به.

مضافاً إلى أنّ الوجه الثاني موافقٌ لارتكاز العقلاء، وبالملازمة نفهم لزوم العقد؛ إذ كما أنّ العقد لازم بنظر العقلاء، فلا يؤثّر الفسخ والرجوع عندهم، فكذلك الحال عند الشارع الأقدس، وإذ كان العقد لازماً ولم يمكن رفع اليد عنه، نفهم بالملازمة عدم مؤثّريّة الفسخ.

عدم ورود الإشكال على التقريب المذكور

وفي ضوء ما تقدّم ظهر عدم جريان توهّم التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة الوارد على تقريب الشيخ الأعظم قدّس سرّه كما سيأتي بيانه؛ لاحتمال تأثير الفسخ والرجوع في رفع أثر العقد.

ووجه عدم الجريان: أنّه لا يُراد - على ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة- تصحيح التصرّفات الواقعة بعد الفسخ، بل الغرض إثبات المطلوب

بالملازمة بين لزوم العقد وعدم نفوذ الفسخ، كما مرّ. نعم، للإشكال وجهٌ على ما سيتّضح من تقريب الشيخ الأعظم قدس سره له[١].

هذا كلّه إذا حملنا وجوب الوفاء على ما اخترناه من معناه العرفي والعقلائي، وهو أنّ الوفاء عبارةٌ عن العمل بما يقتضيه العقد من لزوم التسليم والاستلام والأخذ والإعطاء.

تقريب آخر للاستدلال بالآية على اللزوم

وأمّا إذا قلنا بأنّ العقد عبارةٌ عن القول والقرار، فيمكن أن يُقرّر اللزوم بأن يُقال: إن وجوب الوفاء به لا يعني إلاّ الثبات عليه وعدم فسخه ونقضه، فبالمطابقة تدلّ الآية على لزوم العقد.

وبيان ذلك: أنّ تكليف المولى بشيءٍ لابدّ أن يكون امتثاله مقدوراً للمكلّف؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور، فإن كان عقد البيع جائزاً كان الأمر بالوفاء به - حسبما يُستفاد من الآية الكريمة - صحيحاً؛ لوضوح قدرة المكلّف على الثبات عليه وعلى فسخه أيضاً، إلاّ أنّ الشارع صرّح هنا بلزوم الوفاء به والثبات عليه. وأمّا لو كان العقد لازماً في نظر العقلاء - بالمعاطاة كان أو بالصيغة - فإذا أمر الشارع الأقدس بالوفاء به تعبّداً، فلابدّ من جعله أوّلاً جائزاً شرعاً، ليوجب الوفاء به من بعدُ؛ لكي يكون المكلّف قادراً على التخلّف والوفاء أو المعصية وعدمها[٢]. وهذا بعيدٌ غايته، لاستهجانه عند

---

(١) المكاسب ٥: ١٧، الأدلّة على أصالة اللزوم.

(٢) وقع الخلط في المقام بين القدرة التشريعيّة والقدرة التكوينيّة: أمّا القدرة التكوينيّة فالمكلّف قادرٌ بحسبها عل فسخ العقد وإنفاذه لا محالة، بغضّ النظر عن الحكم

العقلاء؛ إذ كيف يجعل الشارع المعاطاة اللازمة مثلاً جائزة والمكلّف قادراً على نقضها، ثمّ يأمر بالوفاء وعدم الفسخ؟! فإنّه مع عدم القدرة تكويناً لا يكون الأمر مورداً للإطاعة والعصيان؛ إذ ليس لها فسخه أو إمضاؤه حينئذٍ، فلابدّ من الالتزام بجعل العقد جائزاً أوّلاً ثم الأمر بالوفاء به أو التخلّف عنه ثانياً.

فإذا دار الأمر بين أن يكون الأمر بالوفاء بالعقود مولويّاً شرعيّاً وبين حمله على الإرشاد إلى اللزوم وعدم تأثير الفسخ - نظير الزجر عن الصلاة في قوله عليه السلام: «**لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه**»(١)

الشرعي وحكم العقلاء، وعليه فيرتفع الإشكال؛ إذ يمكن توجّه الأمر إليه بعد الفسخ ابتداءً. هذا إلاّ أن السيّد الأُستاذ أنكر في مجلس بحثه الشريف قدرة المكلّف التكوينيّة على الفسخ؛ بدعوى أنّ المكلّف وإن كان لديه القدرة على أخذ المال، إلاّ أنّه غير قادرٍ على التصرّف فيه بوجه شرعيٍ؛ لأنّه بمنزلة السارق. مع أنّ الواضح أنّ ما ذُكر من قبيل الممتنع الشرعي، لا العقلي التكويني، ليرجع في النهاية إلى القدرة التشريعيّة. وعلى تقدير عدم وجود القدرة التكوينيّة فإنّ الشارع - بصفته شارعاً - لا يمكنه أن يجعل المكلّف قادراً عليه تكويناً؛ مقدّمة للأمر به أو النهي عنه؛ لأنّ القدرة التكوينيّة لا تنالها يد التشريع بحال. كما أنّه لو لم يكن مقدوراً تكويناً وغير نافذ عند العقلاء، فلا يمكن للشارع أن يأمر به بالجعل الشرعي التعبّدي. نعم، للشارع أن يأمر به تعبّداً، إلاّ أنّ العقد لو كان جائزاً شرعاً في مرتبة سابقة فلا معنى لتحريمه في مرتبة متأخّرة؛ للتنافي بين مبادئ الجواز والحرمة، فيكون محالاً قطعاً، لا مستهجناً عند العقلاء فحسب، فاعرف جيّداً (المقرّر).

(١) وسائل الشيعة ٤: ٣٤٧، باب جواز الصلاة في الفراء والجلود والصوف والشعر والوبر ونحوها ...، الحديث ٥٣٥٠.

إرشاداً إلى عدم صحّة الصلاة فيه- فالاحتمال الثاني أقرب بحسب نظر العقلاء.

والوجه فيه: أنّ النهي عن إقامة الصلاة في وبر غير المأكول لحمه ليس نهياً شرعيّاً مولويّاً؛ إذ لابدّ أن يكون موضوعه مقدوراً في مرتبة سابقة، مع أنّه غير مقدورٍ هنا[١]، فيكون ظاهراً في عدم الامتثال لأجل عدمً القدرةً عليه، وهو كما ترى. فيدور الأمر في المقام كذلك بين إمضاء الشارع للعقد رغم أنف العقلاء ثمّ إيجاب عدم الفسخ - لكيلا يرد محذور التكليف بغير المقدور- وبين حمل الأمر على الإرشاد إلى اللزوم، والترجيح للثاني، كما مرّ تقريره.

حول دلالة الآية على الإرشاد إلى جواز العقد

وربّما يُقال: إنّه يمكن أن يُجعل وجوب الوفاء إرشاداً إلى جوازه - لا إلى لزومه كما تقدّم تقريبه آنفاً- لأنّ وجوب الوفاء به لا يتمّ إلاّ بالقدرة على نقيضه، وإذ لم يُعقل اجتماع وجوب الوفاء وحرمة نقض العقد شرعاً إلاّ بأن يكون العقد جائزاً، فيدور الأمر بين الإرشاد إلى اللزوم والكناية عن الجواز[٢].

وفيه أوّلاً: أنّ جعل وجوب الوفاء بالعقود كنايةً عن جوازها ممّا لا يصحّ؛ لأنّ الكناية لاتصحّ دائماً، بل لابدّ من وجود وجهٍ عقلائي لها؛ فإنّ

---

(١) ما أفاده غير تامٍّ أيضاً؛ إذ القدرة التكوينيّة على الصلاة فيما لا يؤكل لحمه محفوظة لا محالة، فيكون النهي عنها صحيحاً، فيُستفاد من المنع الشرعي المانعيّة وضعاً وأخذ عدمه في متعلّق الأمر (المقرّر).

(٢) راجع كتاب البيع (للسيّد الخميني) ١: ١٩٠، أدلّة لزوم المعاطاة، الدليل السادس.

قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أقرب إلى الكناية عن اللزوم، لا عن الجواز؛ لاستهجانه وفحشه عند العقلاء. ولعلّه نظير ما قيل من أنّ الشارع أوجب العمل بخبر الواحد لأجل الأخذ بما أفاده السيّد المرتضى الذي ادّعى الإجماع على عدم حجّيّة خبر الواحد، فكان إرشاداً إلى لزوم العمل به! فلا يخفى فساده حينئذ؛ بداهة أنّ التصريح بجواز العقد عبر إيجاد الوفاء به شبيهٌ بالأحجيّة، مع أنّه لا تقبله الطباع.

وثانياً: أنّ الإرشاد إلى جواز العقد غير وجيه هنا؛ إذ لابدّ معه من أن يكون العقد جائزاً عند العقلاء ليحصل التصديق به؛ لوضوح أنّ الأمر الإرشادي لا ينافي الجواز المولوي وعدمه. نعم، يتنافى الإرشاد إلى الجواز مع النهي التحريمي المولوي فلا يُقال هنا بأنّ الأمر بالوفاء بالعقد مستلزم لجواز نقضه قبل ذلك؛ لأنّ الأمر في المقام إرشادي، ولا يحتاج إلى فرض الجواز في مرتبة سابقة.

وثالثاً: أنّه إن أُريد تصحيح الاستدلال بالقول بأنّ الأمر إرشاديٌّ طريقيٌّ ومولويٌّ نفسيٌّ فيلاحظ عليه أنّ استعمال اللفظ في معنى حقيقي وآخر مجازي أسوأ وأصعب من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، مع أنّ الأكثر على عدم جوازه، وعليه فلا يصحّ أن يُدّعى أنّ الأمر بالوفاء إرشادٌ إلى جواز العقد ووجوبٌ مولويٌّ.

ولو أمكن الجمع فلا يُحمل الكلام عليه إلاّ مع قيام القرينة؛ لخروجه عن أذواق العقلاء ومنهم العرف.

وأمّا إذا قيل بأنّا نفهم من جعل وجوب الوفاء جواز العقد في المرتبة السابقة بالملازمة العقليّة فيعود الإشكال السابق القائل: إنّ إقدار المكلّف

على الفسخ وتحريمه بعده وإن كان ممكناً عقلاً، إلاّ أنّه مستهجنٌ لدى العقلاء وبعيدٌ عن فهم أهل المحاورة.

تقرير دلالة الآية على اللزوم بوجهين آخرين

كان ما تقدّم من البيان بناءً على أن يُراد من الوفاء أحد الوجهين السابقين.

وأمّا على تقدير كون الوفاء أعمّ من إبقاء العقد وإزالته ومن العمل بمقتضى العقد، فلا يعدّ الفسخ معه وفاءً به كما لا يكون التخلّف عن التسليم والتسلّم كذلك، فيمكن تقريب الدلالة على اللزام بوجهٍ آخر.

ومحصّله: أنّه على تقدير اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضدّه العامّ - بناءً على ما اختاره غير واحد من المحقّقين أو بناءً على دلالته عرفاً لا عقلاً- يكون الفسخ وترك التسليم منهيّاً عنه[1]. غايته أنّ النهي إن تعلّق بأُمور نفسيّة كان مولويّاً تكوينيّاً، وإن تعلّق بأُمور موصلة إلى أُمور أُخرى كان الغرض منه الإرشاد إلى المانعيّة مثلاً. ونظير ذلك ما حقّقناه سابقاً من أنّ قوله عليه السلام: **«التقيّة في كلّ شيءٍ يضطّر إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له»**[2] بيانٌ لكون الحلّيّة فيه في مقابل المنع، فإذا اضطرّ إلى أمرٍ نفسي كشرب الخمر ارتفعت حرمته النفسيّة، كما أنّه إذا اضطرّ إلى ترك جزءٍ من الصلاة أو إلى التكفير فيها سقطت جزئيّته ومانعيّته.

---

(١) حاشية كتاب المكاسب ١: ١٤٨، الاستدلال بآية: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

(٢) الكافي ٣: ٢٢٠، باب التقيّة، الحديث١٨، ووسائل الشيعة ١٦: ٢١٤، باب وجوب التقيّة في كلّ ضرورة بقدرها ...، الحديث٢١٣٩٣.

وفي المقام نقول: إنّ النقض والفسخ حدوثاً وبقاءً لمّا كان منهيّاً عنه فبمقتضى حكم العرف نفهم من النهي عن ترك التسليم أنّه حرامٌ تكليفاً ومن النهي عن الفسخ أنّه حرامٌ وضعاً.

وبالجملة: إنّ حرمة النقض تختلف باختلاف الموضوع، فحرمة نقض العقد تعني المنع، إلاّ أنّها تُفيد التكليف إن كان متعلّقها أمراً نفسيّاً كعدم تسليم المبيع أو استرجاعه، وتُفيد الوضع إن كان من قبيل الفسخ ونحوه. فكما أنّ النهي عن البيع في قوله ﷺ: «**لا تبع ما ليس عندك**»(١) أو الزجر عنه وقت النداء(٢) ظاهرٌ في الإرشاد إلى الفساد، فكذلك النهي عن الفسخ، ولا يلزم منه استعمال اللفظ في معنيين، بل هو استعمال في معنىً واحد، والتكليف والوضع يُفهمان من مقام الاستعمال.

هذا إذا حملنا الوفاء على المعنى الأعمّ، أمّا إذا حملناه على خصوص التسليم والتسلم، فلا يدلّ معه إلاّ على حرمة عدم التسليم والتسلم، ولا يتمّ تقريب الاستدلال حينئذ؛ إذ المفروض استفادة الحكم الوضعي من قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ بدعوى إفادته عدم تأثير الفسخ، بالانتقال من وجوب الوفاء إلى حرمة الفسخ ومن الحرمة إلى الفساد وعدم تأثير الفسخ، وهو كالألغاز التي لا يُحمل عليها الكلام، مع استنكار العقلاء له بشدّة.

وأمّا إن كان المراد الأعمّ فلا يلزم ما ذكره، إلاّ أنّ استفادة العرف

---

(١) فقه القرآن ٢: ٥٨، كتاب المتاجر، باب في أشياء تتعلّق بالمبايعة ونحوها، وكنز العرفان في فقه القرآن ٢: ٣٤، كتاب البيع.

(٢) كما يُستفاد من قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [سورة الجمعة، الآية: ٩].

العموم المذكور محلّ منعٍ.

إلاّ أن يُقال: أن لا دخل لفهم العقلاء في الملازمات العقلية؛ فإنّها بيد العقل لا العقلاء، والعقلاء إنّما يفهمون من الآية الكريمة وجوب الوفاء، ولابدّ من التعويل على بنائهم فيه، بخلاف الملازمات التي يكون المرجع فيها العقل الدقيق. وكما أنّ العقلاء إذا فهموا من كلامٍ الوجوب مثلاً، فإنّهم وإن لم يفهموا منه هنا وجوب المقدّمة، إلاّ أن العقل يحكم بوجوبها، فكذلك الحال في النهي عن الضدّ العامّ.

إلاّ أنّ الشأن في الاقتضاء هنا، مع أنّ حكم العقل بالاقتضاء لا يختلف بحسب الموارد بعد إحاطته بالملاك الواقعي، فلا يقبل الاستظهار؛ إذ لا إطلاق له ولا ظهور ليتمسّك به، بخلاف ما لو كان الدليل الدالّ عل النهي لفظيّاً.

بيانٌ آخر لدلالة الآية على اللزوم

ويمكن توجيه دلالة الآية على اللزوم بأن يُقال: إنّ وجوب الوفاء بالعقد معناه أنّ نقضه حرام - سواء كان النقض عمليّاً أم قوليّاً- فلا يجوز أن يتصرّف في المال تصرّفاً مناقضاً لذلك العقد، فلو أخذ المال بعنوان الفسخ والتملّك عملاً كان ذلك التصرّف مناقضاً له، فلا يجوز.

ولا يُقال في المقام: إنّ مطلق التصرّفات حرامٌ، ليُلاحظ عليه أنّها ليست من مقتضى العقد، لتكون منافيةً للفسخ، بل مقتضى العقد هو التمليك، الذي يقتضي بدوره جواز التصرّف، بخلاف مطلق التصرّف؛ فإنّ حرمته مقتضى المقتضى.

فإنّه يُقال: إنّ مقتضى إطلاق دليل الوفاء هو حرمة التصرّفات الناقضة للعقد خاصّة، كأخذ المال ولو بالفسخ، فإذا حرم الأخذ المزبور - حسبما

يُستفاد من الآية الكريمة- نستكشف منه عدم نفوذ الفسخ؛ إذ مع تأثيره لا معنى لحرمة الأخذ؛ لأنّه نحو تصرّف في المال(١).

ولا يتوهّم: أنّ الكلام في المقام في صحّة المعاطاة، ونفوذ الفسخ بالأخذ معاطاةً أوّل الكلام.

فإنّه مدفوعٌ بأنّ البحث في اللزوم بعد الفراغ عن صحّة المعاطاة كما أنّ مورد الشكّ هو البيع معاطاةً، الذي قام الإجماع على عدم لزومه(٢) أو بطلانه(٣) مثلاً، بخلاف الفسخ الذي لم يدخل في معقد الإجماع، فيكون نافذاً على القواعد.

إلاّ أنّه يرد على هذا التقريب بأنّ الفسخ إن حصل ببسط اليد قبل التصرّف في المال - أي: بذات الفعل المبرز- تكون حرمة التصرّف غير معلومة، ولا يمكن إثبات الحرمة بالآية؛ لاحتمال حصول الفسخ بأوّل وجود المبرز، ومعه لا يبقى مالٌ ليُقال بحرمة التصرّف فيه.

وإن حصل الفسخ في مرتبة متأخّرة عن الفعل المبرز، فلا كلام في وقوع التصرّف في مال الغير وفي حرمته عندئذ، إلاّ أنّ حرمة التصرّف الواقع بعده غير ثابتة، فلا يمكن التمسّك بالآية لإثبات اللزوم.

تقريب الشيخ الأعظم قدس سره لدلالة الآية على اللزوم

وأمّا الشيخ الأعظم قدس سره فقد قرّب دلالة الآية الكريمة على اللزوم

---

(١) راجع كتاب البيع ١: ١٩٢، أدلّة لزوم المعاطاة، الدليل السادس.

(٢) المكاسب ٣: ٥٦، الكلام في المعاطاة، وهل المعاطاة لازمةٌ أم جائزةٌ؟

(٣) غنية النزوع: ٢١٤، كتاب البيع.

بوجهٍ - يمكن تقريره بما لا يرد عليه بعض الإشكالات من قبيل منافاة صدره لذيله- محصّله[١]: أنّ المراد من وجوب الوفاء في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ لزوم العمل بما يقتضيه العقد نحو ترتيب آثار الملكيّة، فتحرم التصرّفات الناقضة لمضمون العقد، ومنها التصرّفات الواقعة بعد فسخ المتصرّف، وهذا لازمٌ مساوٍ للزوم العقد في نظر العرف[٢]. فقد استدلّ على المطلوب بناءً على ما اختاره من انتزاع الأحكام الوضعيّة من الأحكام التكليفيّة طرّاً؛ فإنّ حرمة التصرّف ولو بعد الفسخ حكم تكليفي يُنتزع منه عدم تأثير الفسخ وضعاً.

النظر في كلام الشيخ الأعظم ونقده

وعلى ضوء التقريب المتقدّم يندفع الإشكالان اللذان أوردهما بعض المحقّقين على كلام الشيخ قدّس سرّه.

أمّا الأوّل فحاصله: أنّ مقتضى وجوب الوفاء بالعقد ليس حرمة التصرّف، بل هي مقتضى مقتضاه، والوفاء عبارة عن التسليم والتسلّم[٣].

ووجه الدفع: أنّ المراد من كلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه خصوص التصرّفات الناقضة للعقد، ولا شبهة في منافاتها للوفاء به.

وأمّا الثاني فتقريره: أنّ خاصّة الأمر الانتزاعي صحّة حمله على منشأ انتزاعه، فإن كان المصدر المنتزع المشتقّ صحيحاً صحّ حمله على

---

(١) أي: بحسب ما أفاده السيّد الأُستاذ (المقرّر).

(٢) المكاسب ٥: ١٨، الأدلّة على أصالة اللزوم، الاستدلال بآية: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

(٣) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٤: ٢٨- ٣٠، أصالة لزوم البيع.

الموضوع المنتزع منه؛ بملاك اتّحاد الأمر الانتزاعي مع منشأ الانتزاع بالحمل الشائع الصناعي، كحمل الأخ على ما انتزعت منه الأخوّة والفوق على ما انتزعت منه الفوقيّة. والخاصّة المذكورة مفقودةٌ في المقام؛ إذ لا يصحّ حمل الأحكام الوضعيّة التي يُدّعى انتزاعها من الأحكام التكليفية عليها، فاللزوم وعدم نفوذ الفسخ وضعاً لا يصحّ انتزاعه من حرمة التصرّفات تكليفاً؛ فإنّه معه تكون حرمة التصرّف بمعنى عدم الفسخ بالحمل الشائع، كما لا يصحّ انتزاع الملكيّة في غير المقام من جواز مطلق التصرّف، وإلاّ لكانت التصرّفات مطلقاً مفيدةً للملك، مع أنّ الملك ملازمٌ لها فحسب، كما لا يخفى(١).

وفيه: أنّ الشيخ الأعظم قدّس سرّه وإن ذكر انتزاع الأحكام الوضعيّة من الأحكام التكليفيّة في ذيل كلامه، إلاّ أنّه لا يُريد من الانتزاعي معناه المصطلح، بل بقرينة ما صدّر به تقريره من قوله: (وهذا لازمٌ مساوٍ للزوم العقد) أراد به أنّ هذا من قبيل حصول إرادة عقيب إرادة أُخرى.

والغرض: أنّ الانتزاع في كلامه بمعنى أنّ عدم جواز التصرّف الناقض لمضمون العقد ولو بعد الفسخ لازمٌ مساوٍ للزوم الوضعي، فيُفهم منه اعتبار العقلاء شيئاً عقيب اعتبار شيء آخر. ولذا قد يعتبر العقلاء حرمة التصرّف الواقع بعد الفسخ قرينة على عدم تأثير الفسخ؛ باعتبار أنّه لازمٌ مساوٍ له، لا منتزعٌ منه اصطلاحاً.

فنقول حينئذ: لو أجاز الشارع لزيدٍ كافّة التصرّفات التكليفيّة والوضعيّة في مالٍ ما بدليلٍ شرعيٍ، فلا شكّ في اعتبار العقلاء المال ملكاً له،

---

(١) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٤: ٢٨- ٣٠، أصالة لزوم البيع.

سواء في ذلك التصرّفات الحاليّة أم الاستقباليّة، كما أنّه لو مُنع منها وحرّم عليه التصرّفات مطلقاً، سقط اعتبار الملكيّة له باعتبار العقلاء. ونحوه ما لو كان لك مالٌ ثمّ زال عن ملكك بنحوٍ لا يمكن لك الوصول إليه والتصرّف فيه ولو بالغصب؛ إذ لا يحكم العقلاء عندئذٍ بملكيّتك له. فليس الكلام هاهنا في انتزاع الملكيّة من جواز التصرّفات أو منعها، كما في انتزاع الفوقيّة والأُخوّة ونحوهما.

ولعلّ إلى هذا المعنى أشار بعض الفقهاء من أنّه إذا غصب الناس أرض بكرٍ وزال الأمل في عودها إلى صاحبها، ارتفعت ملكيّته عنها، فتكون من جملة المباحات، وإن ضمن الغاصب لها؛ وذلك لانقطاع الملكيّة[1] وتلف المال باعتبار العقلاء، كما لا يبعد القول بزوال عنوان المسجديّة في صورة خراب المسجد وسقوطه عن الانتفاع به بالمرّة[2].

ولعلّ التأمّل في كلمات الشيخ الأعظمقدس سره في غير موضعٍ من بحوثه

(١) إنّما ترتفع الملكيّة في الأراضي المفتوحة عنوةً ممّا لا يملك الفرد رقبتها فيها، وإنّما له حقّ الانتفاع فيها ما دام أثر عمله موجوداً فيها، بخلاف ما لو زال أثر عمله من دارٍ أو زرعٍ ونحوهما وأصبحت الأرض قفراً؛ إذ تعود حينئذٍ ملكاً للإمام عليه السلام يتصرّف فيها كيفما يشاء، ويكون للأخرين حقّ استثمارها. وأمّا الأراضي التي يملك الفرد رقبتها إمّا بالصلح أو بالشراء من المالك فيبقى الحكم بالملكيّة عليها مهما طرأ عليها من أحوال وتغيّرات. نعم، لو صار الحكم لغواً كما لو استحالت الأرض بحراً وزال الأمل بجفافها، فلا يبعد ارتفاع الملكيّة، إلاّ أنّ ذلك لا يرد عليه إشكال جعل الميراث (المقرّر).

(٢) راجع كتاب البيع (للسيّد الخميني) ١: ١٩٤، أدلّة لزوم المعاطاة، الدليل السادس.

يُفيد عدم إرادته المعنى المصطلح من الانتزاعيّات، بل المراد اعتبار العقلاء حرمة التصرّفات الناقضة ولو بعد الفسخ، ليلحقه اعتبار آخر مفاده اعتبارهم لزوم العقد وعدم مؤثّريّة الفسخ[(١)].

إشكال الشبهة المصداقيّة والجواب عنه

وكيف كان فالعمدة هو الإشكال القائل: إنّ الشبهة في المقام مصداقيّةٌ؛ فإنّه بعد الفسخ لا يُعلم بقاء العقد حتّى يقال: إنّ التصرّفات الواقعة بعد الفسخ منافيةٌ لمقتضى العقد، فيكون التمسّك بقوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ بعد الفسخ من التشبّث بالدليل في الشبهة المصداقيّة؛ ومعه لا يمكن إثبات حرمة التصرّفات بها.

وقد أجاب عن هذه الشبهة المحقّقون بوجوه.

منها: ما أفاده بعض المحقّقين من أنّ العقد عبارة عن الإنشاء الصادر أوّلاً، وهو أمرٌ آني التحقّق، فإذا جُعل أمراً مستقرّاً يستكشف منه صلاحيّته للدوام، فلا تكون الشبهة في المقام مصداقيّة؛ للعلم بارتفاع العقد الآني، فيجب الوفاء به ولو مع بناء أحد المتعاقدين على النقض وعدم العمل بمقتضى العقد، وهو المراد من اللزوم[(٢)].

وقد يُقرّر الجواب بوجه آخر له حاصله: أنّ العقد - سواءٌ كان باللفظ أم بالفعل - متصرّم الوجود؛ لأنّ سببه موجودٌ تدريجيٌّ لا بقاء له، فالوفاء به والعمل بمقتضاه متصوّر، فلا تكون الشبهة مصداقيّة[(٣)].

---

(١) المكاسب ٥: ١٨، الأدلّة على أصالة اللزوم.

(٢) حاشية المكاسب (للميرزا الشيرازي)٢: ٧١، الخيارات، المقدّمة الثانية.

(٣) حاشية المكاسب (للميرزا الشيرازي)٢: ٧٢، الخيارات، المقدّمة الثانية.

أقول: ما أُفيد من الوجهين نظير ما قيل في جواب استدلال القائل بأنّ المشتقّ حقيقةٌ في الأعمّ بقوله تعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[1] بتقريب: أنّ ظاهر الآية اتّحاد ظرف الظلم وعدم نيل العهد، فلابدّ من صدق الظالم على من انقضى عنه الظلم، فإن انقضى وتاب، شملته الآية وتمّ الاستدلال.

فأُجيب عنه: بأنّ الاستدلال تامّ، والمشتقّ غير موضوعٍ للأعمّ، إلاّ أنّ الحكم المستمرّ إن تعلّق بأمرٍ آني الوجود فهمنا بالقرينة العقليّة أنّ تحقّق موضوعه آناً ما كافٍ في ترتّب الحكم الاستمراري عليه، والظلم آني الوجود غالباً، وعدم نيل العهد (أي: الخلافة) مستمرّ الوجود، فيحكم العقل بأنّ هذا الموضوع الآني المنصرم موضوع للحكم المستمرّ[2].

وفي المقام يكون الإنشاء آنيّاً أيضاً واللفظ متصرّماً، فوجوب الوفاء المستمرّ مترتّب على الموضوع المتصرّم.

التحقيق في الجواب

والتحقيق في الجواب عنهما: أنّه لا ينبغي الإشكال في ظهور آية العهد في اتّحاد زمان الظلم والعهد وظهور آية الوفاء في وجوب الوفاء بالعقد المفروض التحقّق، لكن في المورد الأوّل - أي: في قوله تعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾- قامت قرينة عقليّة على صرف ذلك الظهور؛ إذ لا يلزم مساوقة الظلم مع العهد. وأمّا في المقام فلا يصحّ القول بتعلّق وجوب

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

(٢) راجع نهاية الأفكار ١: ١٣٩، الأمر الثاني عشر.

الوفاء بالإنشاء أو الألفاظ، بل الوجوب متعلّق بالعهد والعقد، وهذا العنوان باقٍ في نظر العقلاء في ظرف الاعتبار، ويرد عليه الفسخ والحلّ، ولذا سُمّي الفسخ فسخاً، وصحّ التعبير بعقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾(١)، واُعتبر إجارة المالك في بيع الفضولي.

وفي الروايات ما يشير أيضاً إلى الاعتبار المزبور، كما في قوله عليه السلام: «فإذا افترقا وجب البيع»(٢)، فهو أمرٌ باقٍ اعتباراً، ولابدّ معه من الأخذ بظهوره.

مضافاً إلى أنّه لا معنى لتعلّق وجوب الوفاء باللفظ والإنشاء، ولذا يُقال: فسختُ العقد، والإنشاء لا يقبل الفسخ، بل الواجب هو الوفاء بالعقد الاعتباري القابل للاستمرار. فمع الفسخ نحتمل عدم بقاء العقد ونفوذ الفسخ، فيكون التمسّك بالآية لإثباته تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، ومعه فلا عموم فيها حتّى يُقال بشمولها للمورد المفروض.

ما ذكره المحقّق النائيني والنظر فيه

ومنها: ما اختاره بعض الأعاظم قدس سره بما محصّله: أنّه بناءً على انتزاع الحكم الوضعي من الحكم التكليفي كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره يكون مفاد قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وجوب الوفاء بالعقد ولو بعد

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٣٧.

(٢) الكافي ٥: ١٧٠، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث٧، الاستبصار ٣: ٧٢، باب أنّ الافتراق بالأبدان شرطٌ في صحّة العقد، الحديث٣، تهذيب الأحكام ٧: ٢٠، باب عقود البيع، الحديث٣، ووسائل الشيعة ١٨: ٦، باب ثبوت خيار المجلس للبائع والمشتري ما لم يتفرّقا، الحديث ٢٣٠١٤.

الفسخ، ما يلزم منه عدم تأثير الفسخ وضعاً، وبناءً على أصالة الحكم الوضعي في الجعل تكون الآية ظاهرةً في لزوم العقد، فيكون الأمر بالوفاء إرشاداً إليه.

والغرض: أنّ الشبهة في المقام ليست مصداقيّةً، غايته أنّ الآية الكريمة تدلّ على اللزوم في العقود اللفظيّة، ولا يمكن التمسّك بها لإثبات اللزوم في المعاطاة، سواءٌ قلنا بالانتزاع أو بالتفصيل بين الأحكام الوضعيّة والحكم بتأصّل الجعل في اللزوم ونحوه، والانتزاع في مثل الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة.

ثمّ أشكل على نفسه قائلاً: فإنّنا بعد الفسخ نحتمل عدم بقاء العقد، فتكون الشبهة مصداقيّةً، ودفعه بما ملخّصه: أنّه على القول بالانتزاعيّة فما هو المناسب لانتزاع اللزوم منه هو العقد بالمعنى المصدري، أي: الالتزام، دون المعنى الاسم المصدري، فيكون مفاد قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾: أوفوا بالالتزام والتقيّد بالمعنى المصدري، لا بالعقد الملتزم به، وإلاّ لم يصحّ الانتزاع. فالوفاء بالالتزام يعني الالتزام بعد اعطائك إيّاه للطرف الآخر. فلا يصحّ لأحدٍ من الطرفين الرجوع، بعد أن لم يكن كلّ منهما مالكاً لالتزامه الذي ملك صاحبه، وبناءً عليه فالاستدلال بالآية على العقود اللفظية تام.

وأمّا في المعاطاة فلا يمكن التمسّك بالآية لإثبات اللزوم فيها؛ لأنّ فيها لا يُنشأ التزام المتعاقدين بمضمون العقد؛ إذ الفعل لا يُفيد الالتزام العقدي، وإن دلّ على النقل والانتقال. فجواز التمسّك بالآية لإثبات اللزوم منحصر بالعقود اللفظيّة.

هذا محصّل كلامه في المعاطاة[(١)] وفي باب الخيارات[(٢)]، فراجع تفصيله وتدبّر.

وأنت خبيرٌ بأنّ فيما أفاده قدس سره مواضع للنظر:

منها: أنّ البحث في إثبات اللزوم من الدليل، لا تأويل الدليل بنحو يكون موافقاً للزوم، فلا يُقال: إنّه يلزم على مبنى الشيخ الأعظم قدس سره التصرّف في الآية لانتزاع اللزوم، وعلى مبنى غيره تكون ظاهرةً في الإرشاد إلى اللزوم فحسب، ومنه يظهر أنّ اللزوم مفروغٌ عنه في كلامه. ومن أين لنا أن نعلم أنّ الحكم الوضعي باللزوم منتزعٌ من الآية، مع أنّه أوّل الكلام؛ لأنّه محلّ النزاع في المقام؟! ولماذا نرفع اليد عن ظهور الآية لأجل أن ينتزع من الحكم الوضعي منها، مع أنّه لا يلزم حملها على اللزوم؟!

ومنها: أنّه مع التسليم بأنّ المراد من الوفاء معناه المصدري، أي: الالتزام، لا الاسم المصدري بمعنى العقد، فهل يجب حينئذ الوفاء به ولو لم يكن العقد ثابتاً[(٣)]، مع أن المعنى المصدري آني التحقّق، ومورده باقٍ في نظر العقلاء، وهو العقد والربط الوثيق؟! وهل يكفي ذلك - مع دعوى إفادة الآية المعنى المصدري للعقد بمعنى الوفاء به حدوثاً - حتّى بعد الفسخ وزوال العقد؟ مع أنّه ضروري البطلان.

ومنها: أنّه لا معنى للوفاء بالعقد بمعناه المصدري الحدثي؛ لأنّ المقصود من الآية بيان وجوب الوفاء بالقرار والعقد الصادر من الطرفين. مع

---

(١) منية الطالب ١: ٦٤، الكلام في المعاطاة.

(٢) منية الطالب ١: ٥-٦، الكلام في الخيارات.

(٣) أي: بعد الفسخ (المقرّر).

أنّ المراد إن كان وجوبه- بمعنى التسليم والتسلّم- ثابتاً فيرد عليه أنّه لو سلّم عادت الشبهة المصداقيّة. مع أنّ وجوب الوفاء بالالتزام والتعقيد مغايرٌ للزومهما، مضافاً إلى عدم موافقة الفهم العرفي له. إذن يجب أن نحرز التعقيد أو العقد والإلزام والالتزام، ونحن نحتمل زوال كل ذلك بعد الفسخ.

تقرير الميرزا النائيني قدس سره لانحصار اللزوم في العقود اللفظيّة

ثمّ إنّه ذكر أنّ التمسّك بالآية لإثبات اللزوم منحصرٌ في العقود اللفظيّة دون المعاطاة؛ لعدم إمكان إفادتها له ثبوتاً.

والذي يمكن أن يُقال في تحريره - كما أفاده قدس سره - أن يُقال: إنّ اللزوم على قسمين: حكمي وحقّي، والأوّل عبارةٌ عن العقود التي جعل الشارع اللزوم فيها ملازماً لها، فلا رجوع فيها، كما لا تصحّ فيها الإقالة والإسقاط، كما في النكاح والضمان والهبة لذي الرحم، والثاني عبارةٌ عن العقود المعاوضيّة اللفظيّة: كالبيع والإجارة والصلح ونحوها ممّا يجوز فيها الفسخ والإقالة.

والبائع مثلاً يُنشئ بقوله: (بعت) أمرين: أحدهما: مدلولٌ مطابقٌ للفظ، وهو تبديل أحد طرفي الإضافة بمثله، أي: تبادل هذا بذاك، وثانيهما: مدلول التزامي،وهو الالتزام بالمنشأ، أي: البيع الصادر منه والثبات عليه. وأمّا في المعاطاة فإذ لا دلالة التزاميّة للفعل فلا ينشأ إلاّ الأمر الأوّل، فالمدلول المطابقي - أي: المبادلة - ثابتٌ فيها دونه، وعليه فلا يُفيد الفعل الالتزام العقدي، بل هو خارجٌ بالتخصّص عن عموم لزوم الوفاء بالعقود[1].

(١) راجع منية الطالب ١: ٦٤- ٦٥، الكلام في المعاطاة.

إن قلت: إنّ قصد المتبايعين التبديل والبقاء على ما هو عليه ممّا لا كلام فيه.

قلنا: إنّ البناء القلبي في باب العقود لا أثر له ما لم يكن العمل في الخارج مبرزاً له، فلا فائدة فيه.

ثمّ إنّ العقد إنّما أُطلق عليه العقد لكونه مفيداً للعهد المؤكّد والميثاق المشدّد، والفعلُ قاصرٌ عن إفادة هذا المعنى؛ لوضوح عدم التشديد والتوكيد والتعهدّ في المعاطاة.

ويمكن التأمّل فيما اختاره قدس سره بأنّ العقلاء لا يفرّقون بين العقود اللفظيّة وغيرها بلحاظ التزام المتعاقدين بمقتضى العقد والثبات عليه، ولذا قد لا يلتزمون برجوع أحدهما بالمبيع، سواء كان باللفظ أم بالفعل؛ إذ على كلّ من الطرفين أن يقف عند التزامه، بخلاف الوكالة التي يصحّ فيها الفسخ، ولذا ليس للوكيل أن يدّعي ثبوت الوكالة بعد الرجوع فيها.

مضافاً إلى أنّ الدلالة الالتزاميّة ليست دلالةً لفظيّةً؛ إذ اللفظيّة عبارةٌ عن دلالة اللفظ على معناه الموضوع له، والدلالة تابعةٌ للوضع، ولا يُعقل أن يدلّ اللفظ على أزيد من معناه الموضوع له، وأمّا الدلالة الالتزاميّة فهي دلالة المعنى لا اللفظ، وواقعها عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى المطابقي والمعنى المطابقي يدلّ على المعنى الالتزامي، وإن عدّت من جملة الدلالات اللفظيّة لاعتبارات ما. غاية الأمر أنّه قد يحضر المعنى الموضوع له في الذهن بلفظٍ أو بغير لفظٍ، فينتقل الذهن إلى معنى آخر، كالشمس الدالّة بالالتزام على طلوع النهار مثلاً، وفي مثله لا يلزم وجود اللفظ؛ لأنّ الدلالة الالتزاميّة من دلالة المعنى على المعنى، لا من دلالة اللفظ على المعنى؛ إذ

لا صلة لها باللفظ أصلاً، كما أنّ ليس من وظيفة اللفظ إحضار المعنى الالتزامي في الذهن.

فلو التزمنا بوجود هذه الدلالة في العقود اللفظيّة، فلابدّ من أن نلتزم بوجودها في ما كان واقعاً بالفعل كالمعاطاة؛ لوضوح تحقّق الملزوم - أي: تبادل الإضافتين - في المعاطاة أيضاً، فيتبعه لازمه كذلك.

على أنّ المقام ليس من باب الدلالة بالمرّة: لا بالنسبة إلى العقود اللفظيّة ولا بالنسبة إلى غيرها؛ إذ لو كان دالاً على الالتزام المزبور فلابدّ من تصورّه حين الإنشاء، مع أنّنا لا نتصوّر أمراً آخر غير المبادلة. فوجه اللزوم هو اعتبار العقلاء أنّه لابدّ من ثبات المتعاقدين على المعاملة بعد تماميّتها، وهذا الاعتبار كما هو موجود في البيع كذلك هو ثابتٌ في المعاطاة بلا فارق.

فتحصّل: أنّ الآية لو دلّت على اللزوم في العقود اللفظيّة، لدلّت عليه في المعاطاة أيضاً. إلاّ أن الكلام في جواز التمسّك بها بعد الفسخ من جهة الشبهة المصداقيّة.

توجيه المحقّق الشيرازي ونقده

ومنها: ما ذهب إليه بعض المحقّقين من أنّ الفسخ لابدّ فيه من طرفين، وإذ ليس في المقام إلاّ طرفٌ واحدٌ فلا يكون معتبراً، وعليه فيجب الوفاء بالعقد - بلا محذور التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة - بضمّ القرار السابق على الفسخ إلى الالتزام الآخر المستمرّ، والحكم ببقاء العقد.

وإن قيل بافتقار العقد بقاءً إلى الطرفين، قلنا بإمكان تصوير العقد بضمّ إنشاء الفاسخ حدوثاً إلى إنشاء غير الفاسخ بقاء، ما يكفي لتحقّق العقد

وتماميّة المعاملة، فلا شبهة مصداقيّة حينئذ[١].

ويُلاحظ عليه أنّ افتقار انفسخ إلى طرفين إنّما يصحّ إذا كان الفسخ معاملةً جديدةً، مع أنّ الفسخ حلٌّ للعقد ونقضٌ له، فلا يتوقّف في محيط العقلاء على إمضاء طرفيه، كما هو ظاهر. نعم، لابدّ من طرفين في كلّ معاملة، بخلاف الفسخ، فإنّه يثبت ويتمّ مع فسخ أحدهما. وهذا نظير المعاهدات الدوليّة التي لا تنعقد إلاّ بموافقة دولتين مثلاً، إلاّ أنّ إحداهما إن رفعت اليد عنها وأرادت نقضها انفسخت وعدّت لاغية عندئذ؛ إذ الفسخ سلبٌ للربط، فينتفي مع نقض أحد الطرفين أو الأطراف لا محال.

وأمّا ما ذكره من ضمّ إنشاء غير الفاسخ إلى إنشاء الفاسخ - في صورة احتياجه إلى طرفين - ليتحقّق العقد ففاسدٌ؛ لا لأنّه ضمُّ موجودٍ إلى معدوم، كما قيل، فأُجيب عنه بأنّ الالتزام والقرار له وجودٌ في اعتبار العقلاء، ويمكن ربط موجودٍ اعتباريٍ بموجودٍ اعتباريٍ آخر.

بل لأنّ القرار الذي طرأ عليه الفسخ - فصار معدولاً عنه - لا يمكن ضمّه في نظر العقلاء إلى القرار غير المعدول عنه، فإذا تعاقد زيدٌ وبكرٌ ثمّ فسخ أحدهما، لم يكن الالتزام المفسوخ قابلاً لربطه بالتزام آخر عند العقلاء، بأن يُفرض مثلاً وجوده اعتباراً. فليس الغرض هاهنا دفع الإشكال كيفما اتّفق، بل لابدّ من مساعدة العرف وأهل الذوق السليم عليه.

دفع الشبهة المصداقيّة والتأمّل فيه

ومنها: ما قرّره غير واحدٍ من الأساطين من أنّ التمسّك بالعامّ يحتاج

---

(١) حاشية المكاسب (للميرزا الشيرازي)٢: ٧١، الخيارات، المقدّمة الثانية.

إلى بقاء العقد عرفاً، والمعاطاة عقدٌ عرفي ولو بعد الفسخ، والشكُ في تأثير الفسخ شكٌ في حكم الشارع بنفوذه، مع بقائه عرفاً، فيمكن التمسّك بالعامّ حينئذ[1].

وتوضيح هذا المطلب يحتاج إلى بيان مقدمّة رافعة للأوهام، وهي أنّ الموضوعات التي تعلّق بها حكم الشارع على قسمين: الأوّل: الموضوعات التكوينيّة، والثاني: الموضوعات الاعتباريّة. أمّا الموضوعات التكوينيّة -نظير قول الشارع مثلاً: (أكرم كلّ عالم)- فلو ورد عليها تخصيصٌ نحو قوله: (لا تكرم الفسّاق منهم)، لم يكشف ذلك عن أنّ الفاسق ليس بعالمٍ عرفاً أو شرعاً، بل يكون ذلك تخصيصاً حكمياً بلا إشكال، لا رفعاً للموضوع ونفياً له؛ بعد وضوح عدم قابليّة الأُمور التكوينيّة للجعل نفياً وإثباتاً.

وقد تقدّم في البحوث السابقة أنّ الشارع قد يتصرّف في حكمه بما يوجب تبدّل الموضوع عرفاً، كما في الباطل في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾؛ فإنّه وإن كان باطلاً عرفاً إلاّ أنّه ينقلب إلى عنوان الحقّ إذا أمضاه الشارع وجعله مؤثّراً.

فإنّ هناك فرقاً بين إثبات الماليّة وسلبها؛ فإنّ سلب الماليّة عند العقلاء متقوّمٌ بسلب أثرها بنحو لا يرغب فيها العقلاء أصلاً، ومع عدم الرغبة فيها كذلك تنعدم ماليّتها عرفاً. إلاّ أنّ ثبوت الماليّة يتوقّف على ثبوت الأثر في الجملة، أي: بنحو الإيجاب الجزئي لا الكلّي؛ إذ يكفي تحقّق الرغبة فيه،

---

(١) حاشية المكاسب (للميرزا الشيرازي) ٢: ٧١، الخيارات، المقدّمة الثانية، وحاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ١: ١٤٣- ١٤٨، الاستدلال بالآية: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

فيقال[١] معه: إنّه مالٌ، ويُبذل بإزائه المال أيضاً. كما أنّ الدواء الفلاني غير مرغوبٍ فيه للشخص السليم، إلاّ أنّه يكفي[٢] في ماليّته والرغبة فيه افتقار خمسة من المرضى إليه في العالم كلّه.

والباطل نظير المال؛ إذ يُطلق على ما لا يترتّب عليه أثرٌ بوجهٍ من الوجوه ما لو كان مؤثّراً عند طائفة وغير مؤثّر لدى أُخرى؛ فإنّه معه لا يُعدّ باطلاً، بل يخرج إلى ما كان حقّاً؛ بعد كفاية ترتّب الأثر عليه ولو في الجملة. ولذا ذكرنا أنّ الفسخ إن كان عرفاً غير مؤثّر عدّ لغواً وباطلاً، بخلاف ما لو أجازه الشارع؛ إذ يخرج حينئذٍ عن كونه باطلاً إلى عنوان الحقّ، وإن عدّ باطلاً في نظر العقلاء.

فتبيّن: أنّ من الموضوعات ما يتصرّف فيها الشارع بنحو التخصيص حكماً، ومنها ما يتصرّف فيها بنحوٍ ينقلب الموضوع فيها عرفاً إلى موضوعٍ آخر.

وأمّا الأُمور الاعتباريّة العقلائيّة - التي هي محلّ البحث -: كالبيع والعقد والعهد والملكيّة والزوجيّة ونحوها فيقع البحث فيها من جهة أنّه هل

---

(١) هذه العبارة توحي أنّ الملكيّة متوقّفة على الماليّة وجوداً، وهو فاسدٌ؛ إذ يمكن الحكم بالملكيّة شرعاً أو عقلائيّاً ولو مع انتفاء الماليّة، شرعاً كانت كما في الخمر أو عقلائيّاً كما في الأُمور الخسيسة، فتدبّر (المقرّر).

(٢) لا يخفى أنّه لا يشترط وجود الراغب إليه بالفعل، بل يكفي توفّر الرغبة ولو بالقوّة، بحيث لو وجد فردٌ محتاجٌ إليه لرغب فيه، وإلاّ لسقط الدواء عن الماليّة عند عدم الراغب فيه. نعم، لو كان بنحوٍ لا يقتضي الرغبة فيه بالمرّة سقطت ماليّته لا محالة (المقرّر).

هي نظير الأُمور التكوينيّة التي يكون تصرّف الشارع فيها بالتخصيص، على وزان قوله: الماء مطهّر، أو هي نظير الموضوعات التي يتصرّف فيها الشارع بتبدّل موضوعها؟

فهل يخرج البيع الربويّ بتحريم الشارع له واعتباره باطلاً عن عنوان البيع ويلحق بعنوان الباطل أو لا يخرج عن موضوعيّته، بل يكون التصرّف فيه بالخروج تخصيصاً؟

بحثٌ وتحصيلٌ

فلابدّ لنا من ملاحظة أنّ البيع أو الفسخ هل هو من قبيل النحو الأوّل أو النحو الثاني؟ فإن كان على النحو الأوّل - أي: بأن يكون تصرّف الشرع فيه مخرجاً له عن موضوعيته- ففي كلّ موردٍ شككنا في اعتبار الشارع أمراً في المعاملات: كالعربية أو تقدّم الإيجاب على القبول، تكون الشبهة مصداقيّةً، ولا يمكن دفعها بالتمسّك بالعموم والإطلاق؛ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في وجود العقد وعدمه؛ لاحتمال أنّ الشارع قد بدّل الموضوع بحكمه. والحاصل: أنّه مع احتمال نفوذ الفسخ لا محل للتمسّك بعموم الأدلّة؛ لاحتمال عدم وجود العقد عندئذ.

وأمّا إذا قلنا بأنّ المعاملات الاعتباريّة كالموضوعات التكوينيّة التي يكون التصرّف الشرعي فيها بالخروج تخصيصاً، أي: تصرّفاً في الحكم مع بقاء الموضوع، فيمكن التمسّك بالعموم لدفع الشبهة المصداقيّة بلا محذور؛ لأنّ الشكّ في حكم الشارع بالنفوذ والتأثير شكٌّ مع بقاء العقد؛ لأنّ متعلّق الحكم هو العقد العرفي، ومعه يصحّ التمسّك بالإطلاق ونحوه. وهذا نظير ما تقدّم من قوله: لا تُكرم الفاسق؛ إذ لا يكون دليلاً على أنّ الفاسق ليس

بعالمٍ عند الشارع أو عند العقلاء، فكذلك في المقام نقول: لمّا كان العقد باقياً في نظر العقلاء شمله عموم قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[2] وقوله ﷺ: «فإذا افترقا وجب البيع»[3]. هذا كلّه بحسب مقام التصوّر.

وأمّا بحسب مقام التصديق فالمعاملات من أيّ النحوين؟

لا يخفى أنّ اعتبار العقد عند العقلاء غير متوقّفٍ على عدم ورود دليلٍ من الشارع على بطلانه؛ فإنّ نهي الشارع وردعه عن معاملة ما لا يوجب سلب اعتبار العقلاء لها، كما في موارد بيع الخمر والخنزير وآلات اللهو؛ لوضوح أنّ انتقال كلّ ما للطرفين إلى الآخر إنّما يتمّ على أساس كونه عوضاً؛ فاعتبار النقل حاصل مع حقّ الفسخ فيه ونحوه، ولذا لا يفرّق العقلاء بينها وبين غيرها.

ونحوه الكلام في مورد الفسخ ولو حكم الشارع بجوازه؛ إذ هل يجوز أن يتصرف الشارع في اعتبار العقلاء؟ مع أنّ كلّ اعتبار مسبوقٌ بمبادئه الخاصّة، وهذه المبادئ أمورٌ تكوينيّة، فلا تصل إليها يد التشريع، كما لا يمكن التصرّف فيها، وبعد تماميّة تلك المبادئ يعتبره العقلاء: أمضاه

---

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

(٢) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(٣) الكافي ٥: ١٧٠، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث٧، الاستبصار ٣: ٧٢، باب أن الافتراق بالأبدان شرطٌ، الحديث ٣، تهذيب الأحكام ٧: ٢٠، باب عقود البيع، الحديث٣، ووسائل الشيعة ١٨: ٦، باب ثبوت خيار المجلس للبائع والمشتري ما لم يتفرّقا، الحديث ٢٣٠١٤.

الشارع أو لم يمضه. ولذا قد يُلاحظ رغبة طائفة في الخمر وشرائه بأعلى الأثمان، مع أنّه لا يُعدّ مالاً في نظر الشارع الأقدس؛ وذلك لأنّ للخمر ونحوه ماليّةٌ محفوظةٌ في مرتبةٍ سابقة.

وأمّا في مورد الباطل فخروجه عن عنوان بالجعل ظاهرٌ؛ لأنّه عبارةٌ عمّا لا أثر له ولو بوجهٍ، فمع جعل الشارع المؤثّريّة له يرتفع اعتبار العقلاء؛ إذ لا يصدق عليه عنوان الباطل مع النفوذ والتأثير، كما لا يخفى.

وأمّا البيع والتجارة وغيرهما من العناوين الاعتباريّة العقلائيّة فحيث إنّ لاعتبار العقلاء مبادئ تكوينيّة، فلا يتقوّم إلاّ بلحاظ التبادل بين العقلاء لتنظيم معاشهم ورعاية مصالحهم، بلا لحاظ أيّ حكمٍ من الشارع، فلا يمكن للشارع الأقدس أن يتصرّف في اعتبارهم المنوط بالمبادئ التكوينيّة برفعه.

والوجه فيه: أنّ وظيفة الشارع - بما هو شارعٌ- الحكم بعدم ترتّيب الأثر مثلاً والحكم بعدم صحّة المعاملة، إلاّ أنّ ذلك غير اعتبار عدم صحّتها لدى العقلاء، ولذا قد تكون تلك المعاملات نافذة عندهم، إلاّ أنّ الشارع تصرّف فيها بالحكم ببطلانها.

ولو تصرّف الشارع وحكم بالفساد مثلاً كان ذلك تخصيصاً حكميّاً، لا خروجاً موضوعيّاً؛ فإنّ المال ما يرغب فيه الناس ويُبذل بإزائه المال، فلو صرّح الشارع بأنّ الخمر ليس بمال، كان ردعه بمنزلة التخصيص، أي: التخصيص حكماً بلسان نفي الموضوع، ومعه يكون العقد العرفي محفوظاً، وإن ألغاه الشارع.

وبعبارة أُخرى: إنّ اعتبار الشارع لا يغيّر اعتبار العقلاء في مورد البيع

مثلاً، وإذ ورد قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ بلسان العرف وفي محيط العقلاء، لم يكن مفاده وجوب الوفاء بالعقد الشرعي، فمع الشكّ في اعتبار الفسخ في بقاء العقد، لا مانع من التمسّك بالإطلاق لدفعه، فترتفع الشبهة المصداقيّة من البين.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّنا إذا رجعنا إلى العرف لاحظنا أنّ الأُمور الاعتباريّة ملحقةٌ بالأُمور التكوينيّة، فكما كان تصرّف الشارع فيها تخصيصاً حكميّاً لا موضوعيّاً، فكذلك في المقام؛ بناءً على انحفاظ العقد العرفي، فمع الشكّ في تصرّف الشارع بدخل قيد فيه يمكن التمسّك بالإطلاق، وتخرج الشبهة معه عن المصداقيّة.

في الميز بين الحقائق والاعتباريّات

والذي ينبغي التنبّه: له أنّه لا فرق بين الأُمور التكوينيّة والأُمور الاعتباريّة بلحاظ انحفاظ الموضوع، كما أنّه ليس من شأن الشارع أن يتصرّف في الأُمور التكوينيّة المتقوّمة بالمبادئ الحقيقيّة.

نعم، يُلاحظ: أن لا صلة للأُمور التكوينيّة بالاعتبار، فلا تختلف بحسب اختلاف الموارد، كما في الماء والخمر مثلاً، فلا يمكن للشارع أن يعتبره أمراً ويعتبره العقلاء أمراً آخر، بل غايته أن يتصرّف فيه حكماً بالتخصيص؛ لوضوح انتفاء يد التشريع عنه.

وأمّا في الاعتباريّات فيمكن أن يعتبر الشارع أمراً ما في قبال اعتبار العقلاء، فالعقلاء لا يرون اعتبار العربيّة وتقدّم الإيجاب وفساد بيع آلات اللهو والبيع الربويّ ونحوه، والشارع المقدّس يخالفهم في اعتبارهم هذا، إلاّ أنّ مثل هذا النحو من التصرّفات لا يخرج البيع الربويّ مثلاً عن عنوان البيع

لدى العقلاء، فلا يلزم معه أن يتبدّل ما هو البيع العرفي ويصبح شيئاً آخراً وإن تبدّل اعتبار العقلاء.

فإذا كان موضوع الحكم الشرعي متعلّقاً بأحد الموضوعات العرقيّة واحتملنا وجود الاعتبار الشرعي الزائد عليها، أمكن التمسّك بالعموم لنفيه، ولذا لم يكن في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ معنىً زائداً على ما يراه العقلاء، بل المقصود منه ما هو مقصودٌ لدى العقلاء. فالتخصيص الشرعي وإن كان قد يرجع ظاهراً إلى التخصّص بحسب الفهم الشرعي، إلاّ أنّه في الواقع تخصيصٌ في محيط العقلاء، فمع احتمال تصرّف الشارع فيه لا تُرفع اليد عن العموم، ولا تكون الشبهة مصداقيّةً فيه عندئذ. هذا إن قيل بأنّ للشارع أن يتصرّف في الحكم.

ولكن لا يبعد أن يُقال: إنّ الشارع إنّما يتصرّف في ما كان مترتّباً على المعاملات من أمور، فبيع المكره وبيع الفضولي بيعٌ وتمليكٌ للمال بعوض، إلاّ أنّ كونه بيعاً أمرٌ وكونه موجباً لحصول الملكيّة أمرٌ آخر، ولذا كان الأوّل تمليكاً للعين بعوض، وكانت الإجازة في الثاني موجبةً للنقل الواقعي، إلاّ أنّها لا تجعل غير البيع بيعاً؛ فإنّ ماهيّة البيع غير متقوّمة بالنقل الواقعي.

وحينئذ نقول: إنّ الاعتبار الشرعي إنّما يتصرّف في هذه المرحلة بتقييد المسبَّب - أي: الملكيّة- خاصّة، فلا يقول: إنّ البيع الربويّ ليس بيعاً حقيقةً، بل لا يمكن له ذلك، بل يقول: إنّ زيداً ملك عيناً بعوض، إلاّ أنّ الملكيّة غير حاصلة، أي: إنّ السبب المعتبر عندهم غير مؤثّر عنده. فالماهيّات الاعتباريّة ليست متقوّمة بترتّب الأثر فعلاً عند العرف، بل حتّى العقد الباطل يُعدّ عقداً وبيعاً، إلاّ أنّه باطلٌ، بمعنى: أنّه غير مؤثّر وغير نافذ.

فذلكةٌ

إلاّ أنّ هاهنا احتمالاً آخر، ومحصّل الكلام فيه أن يُقال: إنّ الأثر قد يترتّب باعتبار العقلاء، إلاّ أنّ الشارع يأخذ خصوصيّةً أُخرى في حصوله، بأن يُقال مثلاً: إنّ العقد الصادر بيعٌ، إلاّ أنّه لابدّ من خصوصيّةٍ زائدة فيه لكي تترتّب الملكيّة، كالقبض في المجلس في بيع الصرف، مع أنّ بيع الصرف لا يفترق عن غيره، ونحوه اشتراط المماثلة في بيع المتجانسين. ففي هذه الموارد ونحوها لا يُقال بعدم اعتبار الشارع لها من رأس، بل العقد ثابتٌ، إلاّ أنّ الشارع يعتبر أمراً زائداً على ماهيّة البيع - كالتساوي أو القبض في المجلس - ليحصل النقل والانتقال.

مع أنّ في المقام نحواً آخر من التصرّف الشرعي، وهو الحكم بعدم ترتّب الأثر مطلقاً؛ بأن يُقال: إنّ المال ملكٌ لزيد، إلاّ أنّه لا يحقّ له أن يرتّب الأثر عليه، وهو بعيدٌ غايته؛ لأنّه على خلاف فهم أهل المحاورة. فاتضح أنّ تصرّف الشارع يكون في نتيجة المعاملة لا في ذاتها.

وعلى هذا الضوء فالتخصيص في المقام كالتخصيص في سائر الموارد، فيكون قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ حكماً كلّيّاً متعلّقاً بالموضوعات العرفيّة، والاستثناء فيه حكميٌّ، كحرمة البيع الربويّ؛ فإنّه استثناءٌ من الموضوع العرفي، لا أنّ الموضوع العرفي قد تبدّل إلى أمرٍ آخر بتصرّف الشارع، فلا مانع معه من التمسّك بالآية في مورد الشكّ.

وفي الفسخ يُقال أيضاً: إنّ تصرّف الشارع فيه لا يُخرج الموضوع عرفاً عن عنوان الفسخ، بل غاية ما يقوم به الشارع هو التصريح بإفادة النقل للأثر، فلا يكون التمسّك بالعموم من التمسّك به في الشبهة المصداقيّة.

والظاهر: أنّ ما تقدّم من الاحتمال الأوّل - أي: التصرّف بالتقييد في المسبّب - هو المتعيّن، فيصحّ التمسّك بالعموم لدفع الشكّ، ولا تصير الشبهة معه مصداقيّةً.

هل يمكن تخصيص اعتبار العقلاء في المقام؟

ولو تنزّلنا وقلنا بأنّ اعتبار العقلاء معلّق على عدم ورود دليلٍ من الشارع على الخلاف فالتعليق هاهنا تعليقٌ على عدم وصول الاعتبار الشرعي، فما لم يصل كان الاعتبار العقلائي محفوظاً على حاله.

وما ينبغي أن يُقال في تقريبه هو: أنّ الشارع قد يتصرّف في الواقع بالتأثير على نفوس العقلاء من الناس، فيصرّح بعدم نفوذ البيع وعدم حصول الفسخ في موارد معيّنة، مع أنّنا نفترض أنّ العقلاء مطيعون لأحكامه ومسلّمون لأوامره ونواهيه، ولذا يُلاحظ تسليم العقلاء - بما هم عقلاء لا بما هم مُتشرّعة - فيما اعتبره الشارع عبر المبادئ التكوينيّة المتوفّرة في نفوسهم. فحينما اشترط الشارع حضور شاهدين في وقوع الطلاق لوحظ التزام العقلاء بالشرط؛ إذ لم يدّع واحدٌ منهم أنّ طلاق العقلاء مغاير للطلاق باعتبار الشارع. نعم، في موارد خاصّة قد يُقال بعدم تسليم العقلاء بتبدّل الموضوع[1]، كما في بيع الخمر؛ فإنّه لو سألنا عنه لقالوا: باع زيدٌ الخمر.

فإذا افترض تأثير الشارع في نفوس العقلاء بواسطة تغيير المبادئ في نفوسهم تكويناً، نقول: إنّه لابدّ من وصول حكم الشارع إليهم ليترتّب عليه الأثر. ونظير ذلك العمل بالخبر الواحد؛ إذ لو أراد الشارع ردع العقلاء عن سيرتهم في العمل بالخبر أو ردعهم عن بعض جهاته، لم يتمّ الردع بخطابٍ

(١) يعني عقلاء المتشرّعة بصفتهم عقلاء لا بصفتهم متشرّعة(المقرّر).

واحد؛ لعدم تأثيره بوجوده الواقعي في نفوسهم عندئذٍ، بل لابدّ من وصول الردعِ إليهم في تحقّق الأثر المطلوب.

وفي موارد الشكّ في وجود الرادع وعدمه لا يمكن رفع اليد عن المعنى الثابت لدى العقلاء، فلا يكفي مجرّد احتماله، بل لابدّ من وصوله لتغيير ما عليه العقلاء من بناءٍ وارتكاز.

ولا يُقال: لماذا لم يشترط الوصول في الباطل، بخلاف العقود والمعاملات؟

فإنّه يُقال: الفرق بينهما هو أنّ الباطل أمرٌ واقعيٌّ منتزعٌ من منشأ انتزاعٍ واقعيٍ؛ فإنّ الباطل هو ما لا أثر فيه مطلقاً، فمع الحكم بنفوذه تتبدّل جهة اللامؤثّريّة إلى عنوان المؤثّريّة، بخلاف العقود والمعاملات ونحوها ممّا كان واقعاً أمراً اعتباريّاً، لا انتزاعيّاً من منشأ اعتبارٍ واقعيٍ.

وعلى ما قرّرنا فإن احتملنا جعل الشارع العقد الكذائي ذا أثرٍ، نشكّ في بطلانه وعدمه؛ لأنّ وجود الأثر في الجملة مؤثّر في ارتفاع عنوان الباطل عنه، فإن تعلّق حكمٌ بسببٍ باطلٍ، لم يمكن التمسّك بالإطلاق لشموله. وأمّا الموضوع القائم على أساس اعتبار العقلاء فلابدّ من رافعٍ لرفعه، والوجود الواقعي لا يمكن رفعه ما لم يصل إليهم، ومع الوصول يؤثّر في رفع المبادئ الواقعيّة لاعتبار العقلاء، ولذا لا يمكن في مورد الباطل التمسّك بالعامّ من جهة الشبهة المصداقيّة بخلاف المقام.

فانقدح بما تقدّم: أنّ التصرّف الشرعي ما لم يصل ولو في ظرف الشكّ لا تكون الشبهة معه مصداقيّةً، وأمّا إذا وصل فيرتفع الشكّ ويخرج حينئذٍ عن محلّ الكلام.

كلام المحقّق الأصفهاني في دفع الشبهة

وقد ذكر بعض أعاظم العصر في التفصّي عن محذور الشبهة المصداقيّة ما حاصله: أنّ الموضوع في الحكم لمّا كان عرفيّاً، ولم ير العرف الفسخ مؤثّراً، بل يُلاحظ بقاء الموضوع، فاحتمال تصرّف الشارع غير مؤثّر حينئذ؛ لانحفاظ الموضوع معه، فتندفع الشبهة المصداقيّة.

وقد أفاد قدس سره في المقام: أنّ موضوع الحكم ليس هو اللفظ أو الإنشاء أو الالتزام القلبي، بل هو أمرٌ اعتباري، والمراد بالاعتبار ما كان وعاء وجوده ظرف الاعتبار، وهل هو الاعتبار الشرعي أو الاعتبار العرفي؟ وإذ كان الموضوع مأخوذاً من العرف كان الاعتبار العرفي متعيّناً. إلاّ أنّ الكلام في أنّ العناوين العرفيّة هل أُخذت بنحو الموضوعيّة للأحكام أو بنحو المعرفيّة للموضوعات الشرعيّة؟

وبعبارة أُخرى: هل أُخذ الاعتبار العرفي موضوعاً للحكم أو طريقاً إليه، فيكون المأخوذ الاعتبار الموافق للاعتبار الشرعي؟

الصحيح هو الثاني؛ للزوم كون موارد الاستثناء تخصيصاً حكميّاً، وهو بعيد[1].

والغرض: أنّ الشارع حيث رأى الملازمة بين اعتباره واعتبار العرف والملازمة بين العقود الشرعيّة والعقود العرفيّة، أخذ الاعتبار العرفي موضوعاً لحكمه، فيرجع الاستثناء إلى الملازمة والتخصيص فيها، فليس في المقام

(١) حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٤: ٣٣- ٣٤، الخيارات، المقدّمة الثانية.

تخصيصٌ حكمي، ولا تخصّصٌ موضوعي، ولا تخطئةٌ لنظر العرف من قبل الشارع، كما لا يلزم منه القول بتضييق دائرة الموضوع الحقيقي، بل هو تخصيصٌ في الملازمة. مع أنّ الشكّ في الملازمة يرجع إلى الشكّ في التخصيص، ومع كون الموضوع العرفي موجوداً ومتحقّقاً فلا يكون المقام من التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة.

وبهذا تبيّن: أنّ موضوع وجوب الوفاء في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[2] ليس اللفظ أو الإنشاء أو العقد القلبي للطرفين؛ فإنّ تلك الأُمور تزول وتنعدم، مع بقاء موضوع وجوب الوفاء، بل الموضوع عبارةٌ عن حقيقة اعتباريّة وجودها بوجود الاعتبار، وليس لها وجودٌ زائدٌ على ما ذُكر، وهذا الوجود الاعتباري له معنى اعتباري واقعي محفوظٌ عند الشارع والعرف معاً. ومعه فلا يُقال: إنّ الشارع أدرك واقعاً ما، وأدرك العرف واقعاً آخر، فكانت الاستثناءات الشرعية تخطئة للعرف في إدراكه وتشخيصه؛ بملاك أنّ الموضوع هو الواقعي منه. والوجه فيه: أنّ هذه الأُمور لا واقع لها وراء اعتبار العقلاء أو اعتبار الشارع لها.

والتحقيق - كما أفاده قدّس سرّه -: أنّ العقود العرفيّة ليس لها موضوعيّة إزاء الأحكام المتعلّقة بها، بل يؤخذ الموضوع العرفي معرّفاً للموضوع الشرعي؛ باعتبار الملازمة بين الموضوع العرفي والموضوعي الشرعي، فيُجعل الموضوع العرفي إثباتاً معرّفاً للموضوع الواقعي. وبهذا البيان يتّجه

---

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

(٢) سورة النساء، الآية: ٢٩.

أنّ الاستثناء الوارد من قبل الشارع - كتحريم البيع الربوي- استثناءٌ من الملازمة وتخصيصٌ لها.

التأمّل في كلام المحقّق الأصفهاني قدس سره

ولا يخفى ما في كلامه من مواقع للنظر من وجوه متعدّدة:

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما أفاده أشبه بتطبيق الدعوى على الدليل، لا إقامة الدليل على المدّعى؛ إذ افترض الفراغ عن أنّ المقام ليس من الشبهة المصداقيّة للعامّ وأنّ التخصيص ليس حكميّاً، ثمّ حاول تطبيق المصاديق عليه وبيان الطريق إليه، مع أنّه ينبغي استنطاق الأدلّة الشرعيّة التي تجعل الأحكام على موضوعاتها، وملاحظة ما يفهمه العرف منها، وأنّ التخصيص الوارد على لزوم الوفاء بالعقود هل هو حكمي أو موضوعي أو استثناء من الملازمة؟

وأمّا ثانياً: فلأنّه تقدّم منّا أنّ موضوعات الأحكام الشرعية يلزم أخذها من العرف، بخلاف بيان الأحكام التي تقع عهدتها على الشارع، كما لا اصطلاح خاصّ للشارع الأقدس في التكوينيّات: كالماء والتراب ونحوها، فكذلك لا اصطلاح له في الموضوعات الاعتباريّة: كالبيع والنكاح والطلاق، فليست العقود الشرعيّة مغايرة للعقود العرفيّة ماهيّةً ومفهوماً. والحاصل: أنّه لا يمكن الالتزام بما قرّره من وجود اعتبار شرعي في العقد ونحوه. مع أنّ الشارع في قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ليس له موضوعٌ خاصّ غير البيع الصادر في محيط العقلاء، ولذا لا يُسأل: هل المراد البيع عند الشارع أو البيع عند العرف؟! ونحوه في قوله: الماء طاهرٌ.

مضافاً إلى أنّه لو كان للشارع لسانٌ آخر غير ما عليه العرف والعقلاء،

لكان عليه أن يبيّنه، ولكان عدم البيان إغراءً بالجهل، وهو محال، مع أنّ من شأن الشارع جعل القوانين والأحكام، لا بيان المفردات والاصطلاحات، فلا محصّل لكلامه قدّس سرّه.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ أخذ كلّ عنوان في دليلٍ ظاهر في موضوعيّته له، فللبيع في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] موضوعيّةٌ في الحكم بالحلّيّة، ولذا يظهر من الأدلّة ترتّب الحكم على الموضوع العرفي: سواءٌ في الأُمور التكوينيّة أم في الأُمور الاعتباريّة. وأمّا ما أفاده من أخذ الموضوع العرفي معرّفاً إلى الموضوع الشرعي فخلاف الظاهر، ولا ملزم لارتكاب ما هو خلاف الظهور إلاّ مع القرينة، وهي مفقودة في المقام. ومجرّد استبعاد التخصيص من قبل الشارع - بدعوى وجود العقد العرفي بتمام خصوصيّاته ماهيّةً ومفهوماً إلاّ أنّه لا يجب الوفاء به - لا يصير قرينةً؛ إذ لا محذور فيه؛ فإنّ العامّ يُخصَّص، والمطلق يُقيّد، مع أنّ الاستبعاد لا يوجب ارتكاب خلاف الظهور.

بسط الكلام وبيان المرام

وأمّا ما اختاره من أنّ الموضوع هو الاعتبار العرفي؛ لأنّ الشارع رأى الملازمة بين الاعتبار الشرعي والاعتبار العرفي، والأحكام الشرعيّة متعلّقة بالموضوعات العرفيّة بما هي طريقٌ إلى الموضوعات الشرعيّة، وبذلك يمكن التفصّي عمّا يُورد عليه من الشبهة المصداقيّة والتخصيص الحكمي.

ففيه أوّلاً: أنّه إن أراد بذلك أنّ ما هو موضوع الحكم هو المعرَّف

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

- أي: العقد الشرعي - فيكون لزوم الوفاء بالعقود الشرعيّة باعتبار عدم تعلّق الحكم بالمعرّف، فيعود محذور التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة؛ ضرورة عدم إحراز الموضوع عند الشكّ في تصرّف الشارع. ولا فرق في عدم جواز التمسّك بالعموم بين أن نجعل الموضوع ابتداءً هو الموضوع الشرعي - بأن يقول: أوفوا بالعقود الشرعيّة - وبين أن يذكر الموضوع العرفي في كلامه، إلاّ أنّه يجعله آلة إلى ما هو الموضوع في الواقع، أي: الموضوع الشرعي. فلا يكون الحكم الشرعي وارداً إلاّ على الموضوع الشرعي فيرجع إلى أن الموضوع هو العقود الشرعية.

وعليه فالملازمة بين العرف والشرع لا تدفع الشبهة؛ فإنّ الشكّ في الملازمة راجعٌ إلى الشكّ في الموضوع، فكيف يمكن التمسّك بالإطلاق معه؟!

وبهذا تبيّن: أنّ دعوى أنّ الاستثناء من قبيل التخصيص في الملازمة - لا تضييق في نفس الموضوع الحقيقي ولا من قبيل التخصيص الحكمي - ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ لاستحالة وجود متلازمين بتمام الهويّة مع فقد الملازمة.

وإن أراد به أنّ العقد العرفي هو متعلّق الحكم شرعاً، فيلاحظ عليه أنّ التخصيص في الملازمة محال[1]، وإنّما يتمّ فيما إذا كان متعلّق الحكم هو العقد الشرعي، فيكون التخصيص الشرعي حينئذٍ تضييقاً في الموضوع، ومع الشكّ لا يمكن التمسّك بالعام، فعاد المحذور في المقام.

وإن أراد به أنّ الشارع رأى الملازمة - بحسب الواقع - بين الاعتبار

(١) لانحفاظ الموضوع العرفي، ومادام الملازم محفوظاً فالملازمة محفوظةٌ (المقرّر).

الشرعي والاعتبار العرفي، فتعلّق الحكم الشرعي بالموضوع العرفي، فلا يمكنه التخلّص من التخصيص الحكمي، ويكون المراد من لزوم الوفاء بالعقود حينئذ العقود العرفيّة، والملازمة حيثيّة تعليليّة.

وثانياً: أنّ الملازمة المذكورة في كلامه بين العرف والشرع غير قابلة للتخصيص؛ لاستحالة تخلّفها، وما هو قابل له الأحكام المجعولة قانوناً خاصّة. مع أنّ في التخصيص لا يُقال: إنّ الحكم بالوجوب تعلّق بتمام الأفراد ثمّ أُستثني منها بعضها، بل مقتضى جعل القانون وورود التخصيص بعد العمومات والتقييد بعد المطلقات، ما يكشف عن عدم تعلّق الإرادة الجدّيّة بالعامّ، وإنّما تعلّقت به الإرادة الاستعماليّة دونها. إلاّ أنّ ذلك لا يصحّ في مثل الكتابة والكلام؛ فإنّ من يذكر في أوّل كلامه معنى عامّاً، ثمّ يصرّح في آخره بمعنى خاصٍّ، يُقال عنه: إنّ في كلامه تناقضاً واضطراباً، بخلاف جعل القوانين التي يُرجع فيها إلى العرف. فإن أفاد الشارع معنى كلّيّاً في أوّل خطابه، كان ظاهره بحسب الأصل العقلائي الجدّ في تمام ما قاله، فإن ورد التخصيص لم يكن مجازاً ولا بداءً ولا نسخاً، بل يكشف ذلك عن مطابقة الإرادة الجدّيّة للإرادة الاستعماليّة. مضافاً إلى أنّ رؤية الشارع لا تتخلّف، ومورد التخصيص القوانين، لا الأُمور اللبّيّة الواقعيّة.

وإن أراد بما ذكر أنّ الشارع جعل الملازمة بينهما وأخبر عنها بنحو جعل القوانين، فيُلاحظ عليه لزوم اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي في كلامٍ واحد، وهو مُحالٌ، كما اختاره غير واحد؛ إذ لا يجتمع جعل الحكم للموضوع الواقعي استقلالاً بمعرفيّة الموضوع العرفي مع النظر إلى جعل

الملازمة. ومع التسليم بإمكانه فلابدّ من قيام قرينة لحمل الكلام عليه، وإلاّ لم يصحّ ذلك.

وإن أراد به أنّ الموضوعات الشرعيّة هي الموضوعات العرفيّة، ويُستكشف من جعل الموضوع العرفي متعلّقاً للحكم اتّحاده مع الموضوع الشرعي، فهو صحيحٌ ومعقولٌ، إلاّ أنّه يلزم منه أن يكون التخصيص حكميّاً لا موضوعيّاً، فيعود المحذور الذي فرّ منه، فلا تغفل.

فتحقّق: أنّه على ما اخترناه في تقريب دلالة الآية يصحّ التمسّك بالعموم لإثبات لزوم المعاطاة، في موارد الشكّ في تأثير الفسخ، ولا مجال معه للشبهة المصداقيّة، مع اندفاعها على تقرير الشيخ الأعظم قدس سره أيضاً.

الدليل السابع: حديث الشرط

وممّا استدلّ به على اللزوم[1] قوله صلى الله عليه وآله: «**المسلمون عند شروطهم**»[2].

وقد تقدّم الكلام في مفاد الشرط، وقلنا بعدم صدق الشرط على مثل البيع ونحوه من العقود؛ إذ البيع وإن كان قراراً، إلاّ أنّه ليس من الشروط الابتدائيّة، وقد تقرّر عدم ثبوت صدقه عليها كذلك.

(١) المكاسب ٣: ٥٦، الكلام في المعاطاة.

(٢) الكافي ٥: ١٦٩، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث١، دعائم الإسلام ٢: ٤٤، الحديث١٠٦، من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠٢، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث ٣٧٦٥، الاستبصار ٤: ٣٥، باب المكاسب المشروط عليه ...، الحديث٦، تهذيب الأحكام ٧: ٢٢، باب عقود البيع، الحديث١٠، ووسائل الشيعة ١٨: ١٦، باب ثبوت خيار الشرط، الحديث ٢٣٠٤٠.

نعم، لا يبعد أن يقال بإلغاء الخصوصيّة عرفاً عن الشروط الضمنيّة؛ إذ العرف - بمناسبات الحكم والموضوع في الحديث - لا يفهم أنّ للشرط خصوصيّةً، بل يشمل مطلق القول القرار الذي يجب أن يقف المؤمن عنده، ومعه يشمل العقود والشروط الابتدائيّة على تأمّل فيه.

كما تقدّم أنّ الحديث قائمٌ على أساس دعوى تنزيل الأمر المعقول - أي: الشرط - منزلة الأمر المحسوس، بنحوٍ يمكن للفرد أن يقف عنده ويثبت عليه ويعمل على طبقه، وإلاّ فلا يقال: زيدٌ عند أمرٍ معنويٍ: كالشرط ونحوه.

ثمّ إنّ الجملة إخباريّة بداعي الإنشاء، وهو أبلغ في إفهام الطلب وإيجاده.

والوجه فيه: أنّه تارةً يكون الطلب والأمر بصيغة الإنشاء، فيكون ظهورها في الوجوب والبعث ممّا لا كلام فيه، وأُخرى يقع الطلب والبعث بجملة خبريّة، فتكون دلالتها على الوجوب آكد؛ لأنّها في الحقيقة إخبارٌ عن تحقّق الفعل بادّعاء أنّ وقوع الامتثال من المكلّف مفروغٌ عنه[1]. ولذا فقوله عليه السلام: «**يُعيد الصلاة**»[2] ونحوه مفاده أنّ الإعادة كأنّها موجودةٌ في الخارج، ولابدّ من تحقّقها، وإن كان التعبير عنها بجملةٍ خبريّةٍ وهيئة الفعل

---

(١) راجع كفاية الأُصول: ٧١، المقصد الأوّل، الفصل الثاني، المبحث الثالث.

(٢) الكافي ٣: ١٨، باب القول عند دخول الخلاء وعند الخروج ...، الحديث١٥، الاستبصار ١: ٥٥، باب وجوب الاستنجاء من الغائط والبول، الحديث١٦، تهذيب الأحكام ١: ٥٠، باب آداب الأحداث الموجبة للطهارات، الحديث ٨٤ ووسائل الشيعة ١: ٢٧٢، باب أنّ القبلة والمباشرة والمضاجعة ...، الحديث٧١٣.

المضارع.

فيُقال في المقام: إنّ قوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم» وإن كان إخباراً، إلاّ أنّ الجملة أُستعملت لبيان أنّ المخبَر به لابدّ من إيجاده؛ لسدّ الآمر جميع أنحاء عدمه، فيجب الوفاء بها قطعاً، فتكون أبلغ في البعث من الأمر.

إلاّ أنّ الكلام في أنّ الجملة المذكورة المستعملة بداعي البعث والإنشاء كيف يُستفاد منها اللزوم؟

وإذ قد تقرّر إلغاء الخصوصيّة عن الشرط وشمول الحديث للعقد ونحوه، يكون مفاده كمفاد آية الوفاء بالعقود بالتقريب المزبور، على ما مرّ من الوجوه والشبهات والجواب عنها، فقلنا في محلّه: إنّ الفسخ لو كان مؤثّراً لما صحّ الأمر بالوفاء بالعقد، فيفهم العقلاء لزوم العقد من وجوب الالتزام به، فراجع.

هذا إذا لاحظنا الجملة نفسها مع قطع النظر عن الموارد التي تمسّك فيها الأئمّة عليهم السلام بها، وإلاّ فالأمر أوضح من أن يخفى.

تأييد دلالة الحديث بالأخبار الواردة

وأمّا إذا تأمّلنا في الروايات الواردة في المقام فيظهر أنّ ما ذكرناه من استفادة نفوذ الشرط ولزومه وضعاً ووجوب الوفاء به تكليفاً تامٌّ كذلك.

فمنها: ما في الباب السادس من أبواب الخيار من «الوسائل» عن محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد وأحمد بن محمّد جميعاً، عن ابن محبوب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله، فلا يجوز له، ولا يجوز على الذي

اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله عزّ وجلّ»[١].

أمّا الشرط المخالف لكتاب الله فعدم نفوذه واضحٌ من الرواية؛ إذ ليس الجواز فيها بمعنى الجواز التكليفي، بل بمعنى النفوذ والتأثير، أي: إنّ الشرط الموافق لكتاب الله نافذٌ علينا وعلى المشروط عليه، إلاّ ما كان مخالفاً لكتابه عزّ وجلّ؛ فإنّه غير نافذ.

ثمّ إنّه لا يبعد استفادة اللزوم منها أيضاً؛ إذ لو كان الشرط صحيحاً ونافذاً ولم يكن لازماً، لكان التعبير عنه بقوله: **«لا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه»** غير مناسب؛ لأنّ مفاده أنّه لابدّ من الوفاء به، وهو معنى اللزوم.

ومنها: ما في الباب نفسه[٢]، بإسناده إلى الصفّار، عن الحسن بن موسى الخشّاب، عن غياث بن كلوب، عن إسحاق بن عمّار، عن جعفر عليه السلام، عن أبيه عليه السلام: **«إنّ عليّ بن أبي طالب كان يقول: من شرط لامرأته شرطاً فليف لها به؛ فإنّ المسلمين عند شروطهم، إلاّ شرطاً حرّم حلالاً، أو أحلّ حراماً»**[٣].

---

(١) راجع الكافي ٥: ١٦٩، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث١، ووسائل الشيعة ١٨: ١٦، باب ثبوت خيار الشرط بحسب ما يشترطانه ...، الحديث٢٣٠٤٠.

(٢) لم يذكر السيّد الأُستاذ سند الرواية في مجلس بحثه الشريف (المقرّر).

(٣) انظر تهذيب الأحكام ٧: ٤٦٧، باب من الزيادات في فقه النكاح، الحديث ٨٠، ووسائل الشيعة ١٨: ١٧، باب ثبوت خيار الشرط بحسب ما يشترطانه ...، الحديث٢٣٠٤٤.

ولا يخفى ظهور قوله صلى الله عليه وآله: «فليف» في وجوب الوفاء تكليفاً، كما لا يبعد استفادة اللزوم منه أيضاً، بتقريب: أنّ مفاده أن لا طريق إلى التخلّف عن الشرط، فيلزم الوفاء به، لا كما في الهبة الجائزة ونحوها ممّا يشكل دلالتها على وجوب الوفاء بها.

ومنها: ما عن أيّوب بن نوحٍ، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن بزرج، عن العبد الصالح - أي: موسى بن جعفر عليه السلام - قال: قلت له: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج امرأة، ثمّ طلقها، فبانت منه، فأراد أن يراجعها، فأبت عليه إلاّ أن يجعل له عليه أن لا يطلّقها ولا يتزوّج عليها، فأعطاها ذلك، ثمّ بدا له في التزويج بعد ذلك، فكيف يصنع؟ فقال: **«بئس ما صنع! وما كان يدريه ما يقع في قلبه بالليل والنهار! قل له: فليف للمرأة بشرطها؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: المؤمنون عند شروطهم»**[1].

ففي قوله: (إلاّ أن يجعل له عليه ...) احتمالان: الأوّل: أن ينذر لله أن لا يتزوّج عليها ولا يطلّقها، والثاني: أن يكون شرطاً للمرأة في سبيل الله.

ويدفع الأوّل ما ورد في ذيل الرواية من قوله عليه السلام: **«فليف بشرطها»**؛ فإنّه قرينةٌ على أنّ المراد ليس بشرط النذر، وإلاّ لو كان قد نذر فقد وفى الرجل بشرطها؛ لقوله: فأعطاها ذلك، وإنّما عليه الوفاء بالنذر لله تعالى شأنه. وعليه فالمتعيّن هو الاحتمال الثاني، أي: الشرط المصطلح.

ثمّ إنّ الشرط لو كان جائزاً لكان له أن يتخلّف عنه أو يفسخه، مع أنّه

---

(١) الاستبصار ٣: ٢٣٢، باب من عقد على امرأة وشرط لها أن لا يتزوّج عليها ...، الحديث٤، تهذيب الأحكام ٧: ٣٧١، باب المهور والأُجور ...، الحديث٦٦، ووسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦، باب أنّ من شرط لزوجته أن لا يتزوّج عليها ...، الحديث ٢٧٠٨١.

يُستفاد من الرواية وجوب الوفاء بالشرط تكليفاً، كما يُستفاد من إباء المرأة الرجوع إلاّ مع الشرط وإقدام الرجل عليه وقوله عليه السلام: «**بئس ما صنع! وما كان يدريه ما يقع في قلبه بالليل والنهار**» أنّ الشرط نافذٌ ولازمٌ، وإلاّ لكان له الفسخ، مع أنّه لا أثر له فيها. فتبيّن أنّ المكلّف إذا اشترط شرطاً لم يكن له أن يتخلّف عنه أو أن يفسخه، وإلاّ فلا وجه للإلزام به.

مع أنّ استشهاد الإمام عليه السلام بالحديث النبوي على عدم جواز التخلّف عن الشرط يدلّ على أنّ ما ذكرنا هو المفهوم منه منذ عصر صدوره، أي: وجوب الالتزام بالشرط، وإلاّ لم يكن هناك من داعٍ لسؤال الإمام عليه السلام عن وقوع الشرط وما يترتّب عليه. فقد اتّضح أنّ ما أفاده بعض المحقّقين من أنّه من قبيل الموعظة الحسنة أو إرشادٌ إلى حسن الوفاء عقلاً غير وجيهٍ[1].

إيرادان وجوابان

وإن قيل: إنّ الوجوب التكليفي كافٍ في ذلك، وإنّ الحكم لا ينقّح موضوعه.

فيُلاحظ عليه: أنّ الوجوب يدور مدار موضوعه، وهو الشرط، فمع الفسخ وانتفاء الشرط لا معنى لبقاء وجوب الوفاء به.

وربّما يتوّهم: أنّ الرواية الأخيرة لم يعمل بها الأصحاب، مع أنّها واردة مورد التقيّة؛ فإنّه إن كانت المرأة قد اشترطت عليه نذراً، فإذا كان الطلاق أمراً مرجوحاً لم يصحّ به النذر، وإن كان ذلك شرطاً بحسب، فهو

---

(١) راجع حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ٢: ٦٧.

مخالفٌ لكتاب الله؛ إذ لا يصحّ اشتراط عدم التزويج، فلا يقع عندئذ.

إلاّ أنّه مدفوعٌ: بأنّ التقيّة إنّما هي في تطبيق مفادها على موردها - وهو تطبيق عقلائي في المقام - لا على أصل مفادها، وهو لزوم الوفاء بالشرط تكليفاً ووضعاً.

فتحصّل: أنّ المستفاد من الرواية الأوّلى المتقدّمة الصحّة، ومن الثانية وجوب الوفاء تكليفاً، ومن الثالثة اللزوم.

الدليل الثامن: آية حل البيع

ويدلّ على اللزوم[1] أيضاً قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[2]، وقد تقدّم أنّ في الآية احتمالين:

الأوّل: أن يكون المراد به تعلّق الحلّيّة بالربح نفسه، أي الزيادة الحاصلة من البيع الربوي أو غير الربوي فإنّهم ادّعوا التسوية بينهما والقرآن ينفيها، وما يلزم منه إنفاذ البيع.

والثاني: أن يكون المراد تحليل البيع غير الربوي، في قبال تحريم البيع الربوي؛ فإنّهم ادّعوا التسوية بينهما، وأنكر القرآن ذلك.

وعلى كلا التقديرين يمكن التمسّك بإطلاق الآية لإثبات دلالتها على اللزوم، كما سبق تقريره من أنّ الآية بصدد حلّيّة المال الحاصل من البيع غير الربويّ حتّى بعد الفسخ، وهو مساوق اللزوم، مع أنّ في المقام شبهات وردوداً عرفنا سابقاً ما هو التحقيق فيها، فراجع.

---

(١) المكاسب ٥: ١٩، الأدلّة على أصالة اللزوم.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

الاستدلال على المطلوب بالاستصحاب

ولو قيل: إنّ التمسّك بالإطلاق أو العموم في الأدلّة المتقدّمة بعد الفسخ من التمسّك به في الشبهة المصداقيّة.

فيُلاحظ عليه: أنّه يمكن إحراز ذلك باستصحاب بقاء العقد أو البيع أو التجارة لتنقيح موضوع قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وقوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿تجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[2] وهكذا، فترتفع الشبهة معه.

حول استصحاب العدم الأزلي

إلاّ أنّ الكلام في استصحاب عدم نفوذ الفسخ، وما هو التحقيق في الأعدام الأزليّة من قبيل: عدم القرشيّة وعدم التذكية وعدم التأثير ونحوها؛ لأنّه قد يُقال في المقام: إنّ استصحاب بقاء العقد محكومٌ باستصحاب عدم الفسخ، فلا معنى لجريانه عندئذٍ، بل يقدّم الأصل الحاكم، أي: استصحاب عدم الفسخ، ولو كان كلاهما مثبتين.

وعلى هذا الضوء فهل نستصحب عدم قرشيّة المرأة التي ترى الدم بعد الخمسين للحكم بعدم تحيّضها؟ وهل يمكن استصحاب عدم قابليّة الحيوان الكذائي للتذكية، فيكون حاكماً على أصالة عدم التذكية؟ وهل نستصحب عدم مخالفة الشرط للشرع في صورة الشكّ في الشبهات الحكميّة لنحرز بذلك موضوع الشرط غير المخالف له؟ وهل يمكن

---

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

(٢) سورة النساء، الآية: ٢٩.

استصحاب عدم قرشيّة الفقير مثلاً مع الشكّ فيه للحكم باستحقاقه الزكاة؟ فلابدّ من تنقيح الحال في جريان الاستصحاب في أمثال هذه الموارد.

اختار شيخنا الأُستاذ عبد الكريم الحائري قدس سره جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة بالتقريب التالي:

قال: إنّ الأعراض على نحوين: أعراض للماهيّة: كالكرّيّة، وأعراض للوجود: كالبياض والسواد، وكلّ منهما: إمّا عرضٌ لازمٌ وإمّا عرضٌ مفارقٌ، والزوجيّة للأربعة عرضٌ لازمٌ للماهيّة، والنور أو الأثر عرضٌ لازمٌ للوجود، وهكذا. ومن الواضح أنّ القرشيّة في المرأة من عوارض الوجود لا الماهيّة؛ فإنّ الماهيّة قبل تلبّسها بلباس الوجود كانت خالية من تلك الصفة، فيمكن أن يقال: هذه المرأة - مشيراً إلى ماهيّتها- لم تكن قبل الوجود قرشيّةً، فيُستصحب ذلك إلى زمان الوجود. ونحوه قابليّة الحيوان للتذكية، التي هي عرض للحيوان الموجود؛ إذ المعدوم لا قابليّة له، فيمكن أن نشير إلى ماهيّة الحيوان مثلاً ونقول: هذا الحيوان لم يكن في الأزل قابلاً للتذكية[1]، ونشكّ الآن في قابليّته لها؛ للشكّ في حكم الشارع بجواز تذكيته وعدمه، فنستصحب عدم قابليّته للتذكية إلى ذلك الزمان.

والوجه فيه: أنّ القابليّة من عوارض الشيء الخارج: إمّا بنحو العروض

---

(١) هذا إن تمّ في قرشيّة المرأة، فلا يتمّ هنا؛ إذ النسبة بين القرشيّة وعدمها التناقض، فإن لم تكن الماهيّة قبل وجودها قرشيّة، فهي غير قرشيّة لا محالة. إلاّ أنّ النسبة بين قابليّة الذبح وعدمها هو العدم والملكة؛ فإنّ الجدار مثلاً لا يقال له: إنّه غير قابلٍ للتذكية، وإذ لم يُعقل أن تكون ماهيّة الحيوان متّصفةً بعدم القابليّة للتذكية، لم يصحّ استصحابها (المقرّر).

على الموجود أو بنحو العروض على الوجود، بمعنى: الاتّصاف بالوجود.

وفي المقام يُقال بعد الإشارة إلى ماهيّة الفسخ: إنّه قبل تحقّقه لم يكن نافذاً وموجباً لنقض العقد، وبعد وجوده نشكّ في اتّصافه به، فنستصحب ونحكم بأنّ الفسخ المذكور غير مؤثّر.

ويجري الكلام كذلك في مخالفة الشرط ونحوه ممّا كان الأثر فيه أثراً للماهيّة ولم تكن الماهيّة متّصفةً به قبل وجوده. هذا محصّل ما أفاده قدس سره[1].

تحقيق القول في القضايا السالبة

أقول: لا يخفى ما فيه، إلاّ أنّه لابدّ أوّلاً من الإشارة إلى نزرٍ ممّا يرتبط بوضع القضايا الموجبة والسالبة؛ لصلته بمحلّ البحث، مع أنّ الذي ينفعنا في المقام هو تحقيق القول في القضايا السالبة، وقد نأتي إلى بيان الحال في القضايا الموجبة استطراداً.

وليُتفطّن: أنّ المعروف بين المحقّقين أنّ القضيّة مركّبةٌ من اُمور ثلاثة: الموضوع والمحمول والنسبة، بلا فرقٍ بين الموجبة والسالبة وأقسامهما. إلاّ أنّنا تأمّلنا في القضايا على اختلافها وكثرتها فلاحظنا أنّ القضايا الحمليّة المؤوّلة هي التي لوحظ فيها النسبة بين الموضوع والمحمول، دون القضايا السالبة.

وبيان ذلك: أنّ القضايا الحمليّة على قسمين: أحدهما: القضايا الحمليّة غير المؤوّلة، وثانيهما: القضايا الحمليّة المؤوّلة.

---

(١) راجع درر الفوائد ١: ١٨٧- ١٨٨، المقصد الخامس، في العامّ والخاصّ.

أمّا القضايا الحمليّة غير المؤوّلة فنظير قولنا: زيدٌ إنسانٌ، زيدٌ موجودٌ، زيدٌ حيوانٌ ناطقٌ، الله موجودٌ، وهكذا. ومفاد هذه القضايا هو اتّحاد طرفيها، أي: إن هذا ذاك، بل الحمل حقيقةً عبارةٌ عن الهوهويّة والاتّحاد.

ثمّ إنّ في هذه القضايا يمتنع وجود النسبة؛ لأنّ النسبة: إمّا أن تكون موجودةً بين الموضوع والمحمول في الخارج، أو في القضيّة المعقولة، أو في القضيّة الملفوظة.

أمّا بحسب الخارج فكيف يُعقل وجود النسبة فيه مع فرض الاتّحاد؟! فإن قلنا: زيدٌ زيدٌ، أو زيدٌ إنسانٌ، أو الإنسان إنسانٌ، فهل هاهنا نسبةٌ في الواقع، مع أنّ النسبة قائمةٌ بطرفيها؟! مضافاً إلى أنّ الالتزام بوجود النسبة موجبٌ للالتزام بمغايرة الشيء ونفسه، أو الالتزام بصحّة نسبة الشيء إلى نفسه، مع أنّهما محالٌ. مع أنّه يلزم من القول بالنسبة في مثل: (الله موجودٌ) أو (الله قادرٌ) أو غيرهما ما لا يمكن الالتزام به، كالالتزام بزيادة الصفات على الذات المقدّسة، وأن يكون تعالى ماهيّةً من الماهيّات، وهو مستحيلٌ بالبرهان.

وأما في القضيّة المعقولة فإن لم تكن مطابقةً مع الخارج خرجت عن محلّ الكلام، وإن كانت حاكيةً عنه فلابدّ أن تكون مثله في المدلول. وإذ لم تكن في الواقع نسبة -كما تقدّم- فلا نسبة في القضايا المعقولة، وإلاّ لزم عدم تطابق الحاكي والمحكي، وهو ضروري البطلان.

وأمّا في القضيّة الملفوظة فالأمر كذلك؛ ضرورة أنّنا نخبر عمّا في الخارج، فإن كان الإخبار عن أمرٍ يستحيل وجود النسبة فيه، كانت القضيّة الملفوظة خاليةً عن النسبة لا محالة، وهو ظاهرٌ.

وأمّا القضايا الحمليّة المؤوّلة فهي القضايا التي لوحظ فيها النسبة بين المحمول والموضوع، ولابدّ من التقدير فيها ليصحّ الحمل، كتقدير: حاصل أو كائن ونحوهما، كما في قولنا: (زيدٌ في الدار)، و(بكرٌ في السطح). فالقضيّة المذكورة لها أجزاء ثلاثة هي: زيدُ والدار وكون زيد في الدار، فاللفظان يحكيان عن الموضوع والمحمول، و(في) تحكي عن النسبة، وكذا الحال في: (بكرٌ على السطح)، (والمال لزيد). غايته أنّ يعبرّ عن تلك النسبة في أمثال هذه القضايا بحرفٍ من الحروف. ولا فرق في ذلك بين الخارج والقضيّة المعقولة والقضيّة الملفوظة.

فتقرّر: أنّ في القضايا الحمليّة الحقيقيّة جزئين هما الموضوع والمحمول، إلاّ أنّه ليس في الخارج إلاّ أمرٌ واحدٌ كزيدٍ مثلاً؛ لدلالتها على الهوهويّة دون الربط. ويجري ذلك في سائر أقسام القضايا الحمليّة الحقيقيّة، سواء أكان الحمل بسيطاً نحو: زيدٌ موجودٌ أم مركّباً نحو: زيدٌ قائمٌ.

وبعبارة أُخرى: إنّ هاهنا مفهومين[1] يحكيان عن واقعٍ واحد، ففي مثل قولنا: (زيدٌ موجودٌ) لا يكون الوجود زائداً على زيد، وإلاّ لزم قيام الماهيّة في الخارج بإزاء الوجود، ليُقال بصحّة الربط والنسبة بينهما، مع أنّ البرهان على خلافه.

كما يجري ذلك في القضايا الذهنيّة والقضايا اللفظيّة على حدٍّ سواء، وإلاّ لزم عدم مطابقتهما للخارج، وهو ممنوعٌ.

والغرض: أنّ المعرِّف والمعرَّف في نحو قولهم: (الإنسان حيوانٌ ناطقٌ) واحدٌ؛ إذ لا تزيد ذاتيّات الإنسان عليه، وإذ كان الإنسان في الخارج

---

(١) وعليه فتعدّد الموضوع والمحمول في الذهن ثابتٌ لا محالة (المقرّر).

عبارةً عن الحيوان الناطق، فلابدّ من الحكاية عنه لفظاً بمثله، والفارق بينهما بالإجمال والتفصيل، وإلاّ فهما يحكيان عن أمرٍ واحد، لا عن أمرين بينهما ربطٌ ونسبةٌ. ولذا فإذا قلت: (الحيوان الناطق ثابتٌ للإنسان) كان غلطاً، مع عدم دلالتّه على المطلوب.

وهذا بخلاف قولهم: (زيدٌ عدلٌ)؛ إذ لابدّ فيه أن نقول بأنّ المراد: زيدٌ ثابتٌ له العدل، وإلا لم يصحّ.

والفارق بين نحو قولنا: (زيدٌ له القيام) وقولنا: (زيدٌ قائمٌ) أنّ في القضيّة الأُولى موضوعاً ومحمولاً وربطاً، بخلاف القضيّة الثانية؛ فإنّ الواقع هو الاتّحاد لا الربط بين الموضوع والمحمول. وكذا الكلام في القضايا الذهنيّة واللفظيّة، كما مرّ تقريره.

تنبيه حول دلالة الألفاظ وواقع القضايا

وليُعلم: أنّ الألفاظ - مفردة كانت أم مركّبة، ناقصةً كانت أم تامّةً، دالّة على معانٍ اسميّة كانت أم معانٍ حرفيّة- لم توضع إلاّ لتفهيم أُمور تعلّق بها أغراض البشر ومقاصدهم في نفس الأمر والواقع. ولا فرق في ذلك بين القضايا التصوّريّة والقضايا التصديقيّة.

والسرّ فيه: أنّ الألفاظ وضعت لتكون وسيلةً إلى إفهام المقصود وطريقاً إلى ما هو المتكلّم في صدد بيانه، فليس لها نظرٌ استقلاليٌّ في نفسها، بل النظر إليها آليٌّ وتبعيٌّ.

وعلى هذا الضوء كانت القضايا الحمليّة - التي عبّرنا عنها بالحمليّة المؤوّلة- موضوعةً لإفهام أُمورٍ واقعيّة: منها ما تدلّ عليه المفردات، ومنها ما تدلّ عليها الهيئات والروابط والنسب.

والغرض: أنّ الألفاظ موضوعةٌ على طبق حاجة البشر إلى إفادة المعاني والمداليل التي تتعلّق بها مقاصدهم[١].

ثمّ إنّ الألفاظ التي تحكي عن الواقع لابدّ أن تحكي عنه بما هو هو، دون أيّ زيادة أو نقيصة، وإلاّ فمع عدم التطابق بين الحاكي والمحكي أفادت خلاف الواقع، مع أنّ ذلك[٢] ليس من شأن الألفاظ. ففي القضايا التصديقيّة - لا سيّما القضايا الحمليّة غير المؤوّلة - لابدّ من ملاحظة الواقع وما إذا كان الإدراك مطابقاً للواقع أو لا، كما لابدّ من ملاحظة تطابق الألفاظ التي نحكي بها عن الواقع ونفس الأمر مع صفحة الوجود، بأن تكون موضوعةً في قالب الواقع والوجود، أو يكون الواقع والوجود موضوعاً في قالبها.

لا كلام في أنّ صياغة المفردات والهيئات تابعٌ لاختيارنا وإرادتنا بلحاظ مقدار دلالتها على الواقع، إلاّ أنّه لو أردنا أن تكون في القضيّة دلالةٌ على الواقع فلابدّ وأن تكون موافقةً مع صفحة الوجود. وفي القضايا الحمليّة والقضايا غير الحمليّة ينبغي ملاحظة الواقع، ثمّ الانتقال إلى مرحلة الإدراك العقلي ونحو الدلالة اللفظيّة، للحكم بموافقتها مع الواقع وعدمه.

وفي نحو قولنا: زيدٌ في الدار أو بكرٌ على السطح أو الجسم أبيض، نرى أنّ الواقع يشتمل على أُمور ثلاثة هي: زيد والدار وكونه فيها. ومن الواضح أنّ زيداً محفوظٌ ولو لم يكن في الدار، كما أنّ الدار محفوظةٌ ولو لم يكن زيد فيها، إلاّ أنّ كون زيدٍ في الدار معنى ثالثٌ مغايرٌ لهما. ونحوه:

---

(١) راجع: مناهج الوصول ١: ٨٦-٩١، الأمر الرابع، في حال بعض الهيئات.

(٢) يعني الدلالة على غير الواقع(المقرر).

(الجسم أبيض)، بتقريب أنّ الجسم معروضٌ، والأبيض عرضٌ، وعروضه عليه أمرٌ ثالث. ولا شكّ في أنّ الجسم محفوظٌ ولو مع عدم عروض البياض عليه وغيره، والبياض[1] محفوظٌ ولو مع عروضه على جسمٍ آخر، بخلاف عروض البياض على الجسم.

فهذا هو واقع هذا القسم من القضايا والمعاني المراد تفهيمها للآخر، إلاّ أنّ هذه المعاني غير متّحدة مع الخارج؛ إذ الجوهر لا يكون عرضاً، كما أنّ النسبة - أي: عروض البياض على الجسم - ليست بعرضٍ ولا جوهرٍ[2].

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا بين الدلالة التصوّريّة والدلالة التصديقيّة، ففي قولنا: (غلام زيد) دلّت الهيئة على الإضافة والربط بنحو الدلالة التصوّريّة، بخلاف ما لو قيل: (الغلام لزيد)؛ إذ تُفيد الهيئة حينئذٍ إفهام إضافة الغلام إلى زيدٍ وانتسابه إليه بنحو التصديق. وبعبارة أخرى: إنّ الهيئة المذكورة موضوعةٌ لإفهام التصديق بحصول هذا لذاك ونحوه[3].

ثمّ إنّ لكلّ طرفٍ من أطراف القضيّة - أي: زيد والغلام واللام الدالّة

---

(١) والذي يثبت للجسم يستحيل أن يعرض على جسمٍ آخر، وإنّما البياض محفوظٌ بصورته الذهنيّة لا بواقعه الخارجي، وكذلك الأمر في الجسم؛ فإنّه يستحيل بقاؤه من دون عوارض في الخارج دون الذهن(المقرّر).

(٢) انظر: مناهج الوصول ١: ٨٩ في حال بعض الهيئات.

(٣) يُلاحظ عليه: أنّ إفهام التصديق - بمعنى: الإذعان بحصول المفاد في الخارج - محالٌ؛ ضرورة أنّ التصديق أمرٌ مخلوقٌ للنفس، فلا يمكن الدلالة عليه بالألفاظ. نعم، اللفظ سياقٌ تصديقيٌ دالٌّ على تصديق المتكلّم وإذعانه بالقضيّة، إلاّ أنّ ذلك غير إفهام التصديق، فافهم واغتنم (المقرّر).

على الإضافة - مدلولاً تصوّريّاً، إلاّ أنّ غرض المتكلّم هاهنا بيان تحقّق هذا المعنى في الخارج، وهو ما لا يتمّ إلاّ بهيئة الجملة الخبريّة.

بسط المقام لتحقيق الحال

وليُتفطّن: أنّ في قولنا: (الغلام لزيد) أُموراً أربعة: النسبة وطرفيها من الموضوع والمحمول - وأمّا اللام فدالّةٌ على الارتباط التصوّري خاصّة - وهيئة، أي: هيئة الجملة الخبريّة الحاكية عن انتساب الغلام إلى زيد تصديقاً، وأنّ الأمر الرابع هو الذي يتوقّف عليه صدق القضيّة أو كذبها(١).

ولكنّنا إذا تأمّلنا في الواقعيّات والحقائق وجدنا أنّ قسماً منها ليس كذلك، كما في قضيّة: الله موجود؛ لأنّ الله تعالى بسيطٌ من كافّة الجهات،

(١) يُلاحظ أنّ الأمر الرابع - الذي أفاد الإخبار والتصديق بالقضيّة - هو الذي نُعبّر عنه بالنسبة في اصطلاحهم؛ لأنّهم لا يريدون منها غير ذلك المعنى. مع أنّ السيّد الأُستاذ يعترف بوجود مثل هذا المعنى في القضايا الوجوديّة، ويسمّيه بالهيئة، فلا يستحيل وجود النسبة في تلك القضايا أيضاً، سواء كانت لفظيّة أو ذهنيّة، وإن كان الخارج أمراً واحداً.

ولو أُريد الاستغناء بالهيئة عن النسبة - كما هو ظاهر مراد السيّد الأُستاذ - فلا يفرّق الحال في عدم النسبة بين كلا القسمين؛ فإنّ ما يدلّ فيها على السياق التصديقي هو الهيئة على كلّ حال، لا أنّ الدالّ على القضايا الهوهويّة هو الهيئة وفي سائر القضايا هو الحروف؛ بداهة أنّ دلالة الحروف تصوّريّة غير صالحة للسياق التصديقي، ومعه يثبت تحقّق النسبة في كليهما. ثمّ إنّ النسبة - على ما قرّرناه - أمرٌ منتزعٌ من حاصل التصديق بالهيئة، وهذا الأمر الانتزاعي ممكنٌ في كلا القسمين كماهو واضح، فتأمّل (المقرّر).

فلا يعرض شيءٌ زائدٌ عليه، كما برهن عليه في محلّه. وبالجملة: لا وجود في الخارج غير الذات الإلهيّة البسيطة والوجود الواجبي التامّ على الإطلاق، فلا يُقال - كما قيل في نحو: الغلام لزيد-: إنّ هاهنا الله والوجود وثبوت الوجود له المدلول عليه باللام وتحقّق النسبة المدلول عليها بالهيئة؛ لأنّ هذه القضية خلاف الواقع وغير مطابقة له.

والوجه فيه: أنّنا لو أردنا إفهام الواقع كما هو، فلابدّ وأن نأتي بلفظ يدلّ على الله تعالى ولفظ آخر دالّ على ثبوته له واتّحاده معه، كلفظ موجود مثلاً، وهيئة دالّة على الهوهويّة والاتّحاد، مع أنّ تلك القضيّة ليس فيها إلاّ طرفٌ واحدٌ، وهو تلك الذات البسيطة، وذلك الوجود البحت الذي لا يدانيه شوب التركيب، ولا يقرب فيه وهم الاثنينيّة، ولا تحيط به الماهيّة والحدود؛ لأنّ وجوده عين واقعيّته.

ثمّ إنّ الهيئة الدالّة على الهوهويّة على ضربين: الهوهويّة التصوّريّة والهوهويّة التصديقيّة. أمّا ما تدلّ عل الهوهويّة التصوّريّة فنظير جملة الصفة والموصوف نحو: (زيد العالم)؛ إذ يدلّ على الاتّحاد بينهما دلالة تصوّريّة غير محتملة للصدق والكذب، فلا يأتي إلى الذهن فيها ثلاثة أُمور هي: زيد والعالم وثبوت العلم له، بل مفادها أنّ الموضوع عين المحمول خارجاً. وأمّا ما تدلّ عليه الهوهويّة التصديقيّة فنظير: زيدٌ عالمٌ أو الله موجود ونحوهما ممّا كان الواقع فيها هو الاتّحاد بين العنوانين المنتزعين أو المدركين، لا الربط بين الموضوع والمحمول؛ إذ ليس في الخارج إلاّ الذات الأحديّة البسيطة، إلاّ أنّنا ننتزع أو ندرك منها أمراً نجعله محمولاً كموجود، ونعبّر عنه بقولنا: الله موجود،مع أنّ الغرض بيان أنّه تعالى عين الوجود، لا أنّ له

الوجود.

فإذا أُريد التعبير عن القضيّة المزبورة بالمعنى الاسمي نقول: الله والموجود متّحدان، بخلاف القضايا الحمليّة المؤوّلة؛ إذ لا يمكن أن يُقال: الجوهر والعرض متّحدان. وعليه فإدراكنا لهذه القضيّة الهوهويّة لا يعني إلاّ إدراك الذات وإدراك أنّها عين الوجود، فلا عرض ولا معروض في البين[١].

ثمّ إن كان الإدراك مطابقاً للواقع ونفس الأمر، فلا شكّ في ثبوت تطابقها للخارج بلا زيادةٍ ولا نقصانٍ، وإلاّ لزم عدم موافقتها للواقع ونفس الأمر.

وأمّا القضايا اللفظيّة والمعقولة فلا كلام في كونها مطابقة للخارج؛ فإنّنا نريد تفهيم القضيّة الخارجيّة نفسها، فلابدّ وأن تكون القضيّة اللفظيّة مثلاً غير مشتملة على ما يدلّ على الربط، وإلاّ لم تكن مطابقة للواقع.

والحاصل: أنّ القضايا اللفظيّة والمعقولة لا تحكي إلاّ عمّا اشتملت عليه صفحة الوجود؛ إذ لا معنى لاشتمالها على الإضافة والنسبة بلا حكاية عن الخارج، ومع الحكاية عنه تصير غير مطابقة للواقع ونفس الأمر.

تلخيص الكلام في المقام

فتلّخص ممّا ذكرنا: أنّه لا وجود للنسبة فيها لا في الخارج؛ إذ ليس في الخارج إلاّ أمرٌ واحدٌ، كما في قولنا: الله عالم أو الله موجود؛ لوضوح أنّ وجوده وعلمه عين ذاته، وإلاّ لزم القول بزيادة الصفات على الذات والقول بأصالة الماهيّة، ولا في القضيّة المعقولة والقضيّة اللفظيّة، بعد فرض

---

(١) راجع: مناهج الوصول ٢: ٢٦٠- ٢٦١، مناط الصدق والكذب في القضايا.

مطابقتهما للواقع.

وأمّا قولنا: (زيدٌ له الوجود) أو (الله له الوجود) فليس من باب الحمل في شيءٍ، بل من باب ثبوت شيءٍ لآخر؛ فإنّ المتكلّم لا يريد أن يقول فيهما: إنّ هذا ذاك، بل الغرض إفادة: أنّ هذا ثابتٌ لذاك، مع أنّه يلزم من الأوّل زيادة الوجود على الماهيّة والقول بأصالتي الماهيّة والوجود، ومن الثاني أن يكون الحقّ تعالى معروضاً لأُمورٍ قد برهن فسادها في موطنه.

وقد انقدح بما تقدّم وجه النظر في أُمورٍ تسالم عليها القوم:

منها: تقسيمهم للحمل إلى أوّلي ذاتي وشائع صناعي، إن كان مرادهم الأعمّ من الحمل والربط.

ومنها: تفسير الصدق والكذب بتطابق النسبة وعدمه، مع أنّ القضايا الحمليّة لا نسبة فيها.

ومنها: تقوّم القضايا بأطراف ثلاثة هي: النسبة والموضوع والمحمول، مع أنّ الأمر ليس كذلك في القضايا الهوهويّة، وإلاّ لزم عدم مطابقتها للواقع. هذا في باب القضايا الحمليّة بالحمل البسيط، أي: الهليّات البسيطة[1].

وأمّا القضايا الحمليّة بالحمل المركّب -أي: الهليّات المركّبة- فكذلك: أمّا في الحمل الأوّلي فواضح[2]، كما في قولنا: الإنسان حيوانٌ

(١) راجع: مناهج الوصول ١: ٩١، في حال بعض الهيئات.

(٢) بل يتعيّن وجود الربط لا محالة؛ فإنّه وإن كان في الخارج واحداً، إلاّ أنّه لابدّ من وجود رابطٍ أو إسناد بين الموضوع والمحمول بنحوٍ من الأنحاء، ولو كان أحد المفهومين مغايراً للآخر. مع أنّ السيّد الأُستاذ قد اعترف بضرورة انتزاع مفهومٍ آخر لكي يصحّ الحمل، ومن الواضح أنّه معه لابدّ في ربطه إلى الموضوع من الإسناد أو الهيئة، فافهم واغتنم (المقرّر).

ناطقٌ؛ فإنّه من باب حمل المفهوم على نفسه، والفارق بينهما بالإجمال والتفصيل؛ بداهة أنّه ليس في الخارج إلاّ الإنسان، لا الإنسان والحيوان الناطق.

وأمّا الحمل الشائع في المركّبات كما في قولنا: (زيدٌ قائمٌ) أو (الجسم أبيض) فهي غير مشتملة على الربط والنسبة أيضاً، وإنّما يُنسب فيها الوجود إلى أمرٍ آخر.

وبيان ذلك: أنّ المشتقّ إن لوحظ بنحوٍ متّحدٍ مع الخارج وأُريد التعبير عن الاتّحاد فتارةً يُقال: زيدٌ له القيام، أي: بأن تكون هناك أطراف أربعة هي: زيد والقيام و(له) المفيدة للنسبة التصوّريّة والهيئة الدالّة على تحقّق هذه النسبة، وأُخرى يُقال: زيدٌ قائم؛ إذ ليس المقصود منها إلاّ إفادة الاتّحاد، لا الربط بين الموضوع والمحمول، والمتكلّم في صدد بيان هذا الاتّحاد. وعليه فلو أُخذت النسبة في القضيّة الملفوظة كانت خلاف الواقع. وكما أنّ في قولنا: (الله موجود) وضعت الهيئة[1] للهوهويّة التصديقيّة، فكذلك قولنا: (زيدٌ قائم) لا يشتمل إلاّ على الموضوع والمحمول والهيئة الدالّة على الهوهويّة، وليس فيها ما يدلّ على الربط[2].

---

(١) دعوى القطع بأنّ هيئة الجملة الخبريّة قد وضعت بوضع كليٍّ واحدٍ لابوضعين يدلّ أحدهما على الربط والآخر على الهوهوية دعوى غير جزافيّة (المقرر).

(٢) يرجع البحث في استغناء مقام الذات في نسبتها إلى الذاتيّات إلى استعمال الحروف؛ فإنّ معانيها إمّا أن تكون رابطةً بين أمرين، فيُقال في المقام: إنّه ليس في مقام الذات أمران، وهذا وإن كان صحيحاً، إلاّ أنّه أجنبيٌّ عمّا هو المقصود من نفي النسبة الخبريّة، وإمّا غير مدلولة للحروف، كما هو واضحٌ، وإنّما تدلّ عليها الهيئة

هذا كلّه في القضايا الموجبة، مع أنّ البحث فيها استطراديّ، وتفصيله موكولٌ إلى محلّه(١)، وإنّما المهمّ في المقام الكلام حول القضايا السالبة؛ لأنّ الحديث حول استصحاب العدم الأزلي، فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة وضع القضايا السالبة والقضايا المعدولة المحمول.

أنحاء القضايا السالبة والنسبة فيها

وأمّا القضايا السالبة فلا نسبة في شيء منها، بلا فرقٍ بين الهليّات البسيطة والمركّبة، وبين القضايا التي فيها سلب النسبة والقضايا التي فيها سلب الحمل.

والفارق بين القضيّة الموجبة والقضيّة السالبة: أنّ الأُولى حاكيةٌ عن موضوعٍ ومحمولٍ ونسبةٍ منتزعةٍ من حصول المحمول للموضوع، ففيها أطراف

الدالّة على الإسناد والنسبة التصديقيّة، مع أنّ استغناء مقام الذات عن الحروف لا يُلازم استغنائها عن هذه الهيئة أو النسبة واستحالتها. فهنا وإن كان المتحقّق في الخارج واحداً؛ إلاّ أنّ النسبة يمكن أن تدّعى بنحو يتعيّن وجودها لا أنّه يستحيل، إلاّ إذا أمكن دعوى الاستغناء بالهيئة عن النسبة كما أشرنا إليه؛ فإنّ الاستحالة في التصديق دون حاجة إلى وجود رابط. نعم، بغضّ النظر عن ذلك يتعيّن وجودها لا محالة فضلاً عن أنّه يكون مستحيلاً.

فإنّه وإن كان الأمر الخارجي واحداً، إلاّ أنّها تكون رابطةً بين المحمول والموضوع اللفظيين والذهنيين اللذين لابدّ أن يكون بينهما ربطٌ أو إسنادٌ بنحوٍ من الأنحاء، ولو كان أحد المفهومين بمعزل عن الآخر. والسيّد قد اعترف بضرورة مفهوم آخر لكي يصحّ الحمل، فيحتاج في ربطه إلى الموضوع وإلى الإسناد أو الهيئة، فافهم واغتنم (المقرّر).

(١) راجع: تهذيب الأصول ٢: ٢٤- ٢٧، القول في المخصّص اللبّي، تنبيهات، ومناهج الوصول ١: ٨٦-٩١، في حال بعض الهيئات.

ثلاثة، بخلاف الثانية، فليس لموضوعها ومحمولها ونسبتها تحقّقٌ أصلاً.

ثمّ إنّ القضايا السالبة على أنحاء:

أحدها: السالبة المحصّلة على نحو الهليّة البسيطة، وهي القضايا الدالّة على أنّ الموضوع ليس بموجود أصلاً، كقولنا: (زيدٌ ليس بموجود). ومفاد هذه القضايا سلب الموضوع؛ إذ لا تحكي في الواقع عن أمرٍ أصلاً، كما لا كشف واقعي لها بوجهٍ، إلاّ أنّ العقل يدرك بطلان الموضوع من رأسٍ.

وفي أمثال هذه القضايا التي مفادها نفي تحقّق الموضوع حينما ننظر إلى الخارج نلاحظ أنّه ليس في الخارج شيء: لا موضوع ولا محمول ولا نسبة. فقولنا: (شريك البارئ ليس بموجود) لا يعني أنّ الشريك له تحقّقٌ ويُراد سلبه عنه. كما أنّ قولنا: (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) لا يحكي عن أمرٍ واقعي، بل ينبّه على بطلان المعدوم وعدم ثبوت شيئيّة له بوجهٍ من الوجوه، فلا يُقال: إنّ المراد أنّ المعدوم المطلق له وجودٌ - بنحوٍ ينتقل ذهن الإنسان إليه في الخارج - ويُراد نفيه نفياً موضوعيّاً.

والحاصل: أنّه لا معنى لتحقّق النسبة[1] في القضايا السالبة التي مفادها نفي الموضوع؛ إذ لابدّ من مطابقة القضيّة لنفس الأمر والواقع، ما يلزم أن لا يكون لها نسبة حينئذٍ[2].

---

(١) لم يتعرّض السيّد الأُستاذ هنا إلى القضيّة الذهنيّة، وسيأتي منه ما يدلّ على اعترافه بتحقّق الموضوع والمحمول فيها ذهناً، وعليه فقد يُقال بزيادة الذهن فيها على ما في الخارج (المقرّر).

(٢) المراد النسبة المدلولة للحروف، لا النسبة المدلولة للهيئة؛ فإنّها ضروريّة للتصديق، وإن سلّمنا انتفاء النسبة الأُولى (المقرّر).

ثانيها: السالبة المحصّلة على نحو الهليّة المركّبة، وهذه القضايا على نحوين:

الأوّل: ما كان السلب فيها بسلب الموضوع، بأن لا يكون في الخارج موضوعٌ أصلاً، فنريد أن نخبر عن نفي المحمول بنفي الموضوع، كقولنا: (العنقاء ليس بأبيض). فهاهنا لا يُراد سلب الأبيض عن الموجود المفروض الوجود؛ إذ لا تحقّق للموضوع فيها أصلاً، بل إنّنا نتصوّر موضوعاً نعلم أنّه لا تحقّق له في الخارج ونسلب عنه المحمول، فيرجع السلب فيها إلى السالبة بانتفاء الموضوع.

والوجه فيه: أن ليس للقضيّة واقعيّة مطلقاً: لا موضوعاً ولا محمولاً ولا نسبةً. فلو أُريد الحكاية عن هذا المعنى - أي: عدم تحقّق المحمول بنحو نفي الموضوع، فلا يمكن الدلالة عليه بأمرٍ زائد على ما هو عليه في الواقع، ولذا يُفهم منها أنّه لا عنقاء ولا بياض في الخارج من رأس.

الثاني: ما كان الموضوع فيها محقّقاً ويُراد سلب المحمول عنه، كسلب البياض عن زيد في قولنا: (زيدٌ ليس بأبيض) أو (زيدٌ ليس في الدار). ويُلاحظ: أنّ في القضيّة الموجبة في نحو قولنا: (زيد في الدار) موضوعاً ومحمولاً ونسبة يدلّ عليها الحرف والتصديق الذي تدلّ عليه الهيئة، بخلاف القضيّة السالبة: (زيدٌ ليس في الدار)؛ فإنّ الغرض فيها سلب النسبة لا إثباتها، والإتيان بـ(ليس) لأجل نفي الربط بين زيد والدار أو الجسم والبياض. ويجري الكلام كذلك في القضايا المعقولة والقضايا الملفوظة.

والغرض: أنّه لو كان لموضوع القضيّة وجودٌ، كان له نحو حكايةٍ، يحكم العقل أنّ موضوعها غير متّصف بالمحمول، دون أن يكون لعدم

الاتّصاف حقيقة خارجيّة.

وفي نحو قولنا: (شريك الباري ليس بموجود) لم يُستعمل لفظ موجود إلاّ لأجل إلحاق النفي به، لا لأجل الحكاية عن الواقع، كما أنّ المحكي في قولنا: (الله موجودٌ) هو الموضوع فقط، وأمّا المحمول فهو عين الموضوع، غايته أنّ العقل انتزعه من الموضوع لغرض بيان اتّحادهما في الخارج.

وأمّا في القضايا السالبة على نحو الهليّة البسيطة - أي: التي يُسلب فيها الموضوع- فليس لها محكي أصلاً، فلا تكشف عن حقيقة بوجه. نعم، هي تنقل الذهن ليدرك أن لا حقيقة في الخارج، إلاّ أنّه لمّا كان التوصّل بالألفاظ إلى المعاني ممّا لا مناص عنه، لزم التعبير عنه بالموضوع والمحمول، مع أنّه ليس هناك شيء في الخارج.

نعم، لو قيل: إنّ نفس الأمر أعمّ من الخارج، كان الخارج حقيقة نفس الأمر، فيثبت من قولنا: (شريك الباري ليس بموجودٍ) أنّه لا شيء في مقابل الباري تعالى شأنه.

وأمّا في الذهن فلدينا موضوعٌ ومحمولٌ، مع أنّ السلب سلبٌ للموضوع لا للنسبة؛ إذ ليس الغرض بيان سلب النسبة، بل المقصود بيان عدم الوجود.

فظهر: أنّ أمثال هذه القضايا ليس لها واقعٌ تطابقه أو لا تطابقه، كما ليس لها محكيٌ بوجهٍ، مع أنّها قضيّة خبريّة تصديقيّة، والسلب فيها بنحو سلب الهوهويّة.

وبالجملة: إنّ نحو قولنا: (زيدٌ ليس على السطح) أو (زيدٌ ليس له بياض) على ضربين:

الأوّل: السالبة بانتفاء الموضوع، فلا محكي لها في الخارج، بعد أن

كان موضوعها منتفياً في الخارج، غاية الأمر: لابدّ في مقام الإخبار من الإتيان بالألفاظ لأجل إفهام عدم وجودها، مع أنّه لا محكي لها في الخارج، ليُقال بثبوت النسبة لها.

الثاني: السالبة المحصّلة مع فرض تحقّق الموضوع وإرادة سلب المحمول عنه، كما في قولنا: (زيدٌ ليس بعالم)، فيكون لموضوع القضيّة حكايةٌ وكشفٌ في الخارج[1] دون محمولها؛ لأنّ المراد سلب العلم عنه، فلا نسبة بين زيد والعالم في الخارج، إلاّ أنّ العقل يدرك عدم اتّصاف الموضوع بالمحمول. وسلب الموضوع عن المحمول في هذه التراكيب يكون بنحو سلب الهوهويّة، ولهذا المعنى السلبي واقعيّة محكيّة، إلاّ أنّها لا تحكي عن واقعيةٍ للمحمول.

وأمّا قولنا: (زيدٌ ليس له بياض) ففيها موضوعٌ وهيئةٌ دالّةٌ على التصديق، إلاّ أنّ الغرض إفهام أنّ البياض ليس حاصلاً له، ما يلزم معه الإتيان بما يدلّ على النسبة لنفي تحقّقها لا لإثباته. وليست هذه القضيّة كالقضيّة الموجبة المركّبة ممّا تحكي القضيّة اللفظيّة فيها عن موضوعٍ ومحمولٍ وهيئةٍ ونسبة، بل هي اختراعٌ صرفٌ من العقل، فلا نسبة لها في الواقع، وإنّما يُؤتى بالحرف لبيان السلب والتصديق به في الذهن[2].

حول ثبوت النسبة السالبة وعدمه

هذا وقد وقع الخلاف بين المناطقة في ثبوت النسبة السالبة وعدمه،

---

(١) لم يتعرّض السيّد الأُستاذ هنا أيضاً إلى القضيّة الذهنيّة؛ اعترافاً منه بثبوت مفهوم العالم فيه؛ لأجل إمكان سلبه عن زيدٍ، وإلاّ لامتنع السلب كما لا يخفى (المقرّر).

(٢) راجع: أنوار الهداية ٢: ١٠١- ١٠٦، في بيان اعتبارات القضايا.

مع أنّ المختار أنّ القضايا السالبة ليس لها نسبة؛ فإنّها على قسمين:

الأوّل: ما كان مفادها سلب الهوهويّة.

الثاني: ما كان مفادها سلب النسبة.

والوجه في ذلك: أنّه إن أُريد من القول بثبوت النسبة في مثل قولهم: (زيدٌ ليس بموجود) أو (زيدٌ ليس له بياض) أنّ أداة السلب لم تعد للسلب، بل صارت جزءاً من المحمول، ويُراد إثبات المعنى السلبي للموضوع، ففيه أنّ القضيّة المذكورة لا تكون سالبة حينئذ، بل معدولة المحمول.

وإن أُريد منه أنّ النسبة فيها سالبةٌ، كما أنّ النسبة في القضيّة الموجبة موجبةٌ، فيلزم منه ثبوت الموضوع والمحمول والربط بينهما والتصديق بثبوته له[1]، ومعه تكون نسبة السلب كغيرها، فكما كان للقضيّة الموجبة نسبة وطرفان، كذلك يكون للقضيّة السالبة نسبةٌ وموضوعٌ ومحمولٌ، وهو ضروري البطلان.

والسرّ فيه: أنّ القضيّة السالبة لابدّ وأن ترجع حينئذٍ إلى اتّصاف الموضوع بكذا، فيكون مفاد القضيّة أنّ الموضوع معنون بسلب المحمول عنه وأنّ المحمول معنون بسلب الموضوع عنه، فتصير القضيّة السالبة مشتملةً على نسبة إيجابيّة، مع أنّه خلاف الضرورة[2] وخلاف الواقع الذي

---

(١) لا يخفى عدم فساد اللازم المذكور، فلا يرد عليه ما أفاده دام ظلّه (المقرّر).

(٢) لا يضرّ ذلك بعد أن كان ذكر النسبة بالنحو المناسب لأجل التوصّل إلى نفيها ضروريّاً للدلالة على عدم وجودها في الخارج. هذا في النسب التي تدلّ عليها الهيئة. نعم، ربّما يكون لما ذكره وجهٌ في النسب التي تدلّ عليها الحروف، فتدبّر وتأمّل (المقرّر).

تكون القضيّة كاشفةً عنه، مع لزوم أن يكون مفادها الربط بين الطرفين بالنسبة السلبيّة.

وبالجملة: لا يُراد من قولنا: (زيدٌ ليس على السطح) إثبات شيءٍ لآخر، فيُلاحظ زيد والسطح والنسبة بينهما، بل ليس الغرض إلاّ سلب المحمول على الموضوع، وحرف السلب ليس إلاّ آلة السلب عنه.

فتبيّن مّما تقدّم: أنّ النسبة السلبيّة ليست نسبةً في قبال النسبة الإيجابيّة؛ لأنّ حرف السلب آلة لسلب المحمول عن الموضوع لا لنسبته إليه، فإذا لوحظ الواقع في مثل قولنا: (زيدٌ ليس في الدار) يُرى أنّه ليس بين الموضوع والمحمول نسبة بوجه، بل لا موضوع ولا محمول ولا هيئة ولا نسبة فيها، وذكر الحرف ليس إلاّ لأجل إفهام سلب الربط ونفيه في الخارج[1].

استصحاب عدم القرشيّة

إذا عرفت ما ذكرنا يتّضح لك الحال في الأعدام الأزليّة، كما في استصحاب عدم قرشيّة المرأة للحكم بأنّ الدم الذي تراه بعد الخمسين محكومٌ عليه بالاستحاضة.

فنقول: إنّ المستصحب - أي: موضوع الحكم في المقام- يمكن أن يتصوّر عل أنحاء ثلاثة:

---

(١) راجع أنوار الهداية ٢: ١٠٣- ١٠٦، في بيان اعتبارات القضايا، تهذيب الأُصول ٢: ٢٤، القول في المخصّص اللبّي، تنبيهات، ومناهج الوصول ١: ٨٦، في حال بعض الهيئات.

الأوّل: أن تكون القضيّة بنحو السالبة المحصّلة، أي: المرأة ليست بقرشيّة.

وهذه القضيّة بدورها تتصوّر على ثلاثة أنحاء أيضاً؛ لأنّها إمّا أن تكون سالبة محصّلة مع سلب الموضوع، وإمّا أن تكون سالبة تحصيليّة مع فرض وجود الموضوع، كما في قولنا: (العنقاء ليس بأبيض) وقولنا: (زيدٌ ليس بقائم)، وإمّا أن تكون سالبة تحصيليّة أعمّ منهما.

الثاني: أن تكون القضيّة موجبةً معدولة المحمول أي: المرأة غير القرشيّة، وهي القضيّة الحاكية عن موضوعٍ محقّقٍ ومحمولٍ له نحو تحقّقٍ، كالأعدام والملكات، فمثل هذه القضيّة معتبرةٌ عند المناطقة؛ إذ تُفيد سلب المحمول عن الموضوع بنحو العدم المقابل للملكة، أي: سلبه عن المحلّ القابل لها، كما في قولنا: (زيدٌ ليس ببصير) فهو كقولنا: (زيدٌ أعمى)، إلاّ أنّ المراد إثبات معنى عدمي له، مع قابليّة الموضوع. نعم، منها قضايا غير معتبرة عندهم، وهي القضايا المعدولة المحمول التي تفيد صرف السلب، بنحوٍ يكون السلب فيها جزءاً من المحمول ويراد إثباته للموضوع.

الثالث: أن تكون القضيّة موجبةً سالبة المحمول، أي: المرأة التي ليست بقرشيّة، وهي القضيّة التي يُراد بها إثبات المحمول للموضوع، إلاّ أنّ المحمول فيها منفي، كما في: (زيدٌ الذي هو ليس ببصير)[1]، فهي ليست سالبةً محصّلةً، ولا موجبةً محصّلةً، ولا موجبةً معدولة المحمول، بل موجبةٌ سالبة المحمول.

---

(١) يُلاحظ أنّ النسبة في المثال ناقصةٌ لا تامّةٌ، فلا يصدق عليه القضيّة بالمعنى المنطقي (المقرّر).

هذا حال القضايا المتصوّرة في المقام، فينبغي ملاحظة تعلّق الحكم فيها بالموضوع هل هو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، بأنّ يُقال: من لم تكن في الأزل قرشيّة ترى الدم إلى الخمسين، فيجري الاستصحاب؛ بملاك أن هذه المرأة لم تكن في الأزل قرشيّةً؟ أو يُقال بتعلّقه به بنحو السالبة المحصّلة مع فرض وجود الموضوع، بأن يُقال: المرأة التي لم تكن قرشيّةً في الأزل ترى الدم إلى الخمسين، فيُقال: إنّ هذه المرأة لم تكن في الأزل قرشيّةً، فيستصحب عدم قرشيّتها؟ أو يُقال بتعلّقه به بنحو الموجبة المعدولة المحمول، بأن يُقال: المرأة غير القرشيّة في الأزل ترى الدم إلى الخمسين، فنقول: إنّ هذه المرأة غير القرشيّة في الأزل كذا وكذا؟ أو يُقال: إنّها بنحو الموجبة السالبة المحمول، بأن يُقال: المرأة هي التي ليست بقرشيّة ...؟

فلابدّ هاهنا من ملاحظة أركان الاستصحاب، والموضوع المستصحب، ونحو جريان استصحابه، وما هو التحقيق في المقام[1].

في ما هو مناط الصدق في القضايا

إلاّ أنّه لا بأس بالتعرّض إلى ما هو مناط الصدق والكذب في القضايا قبل تقرير الاستصحاب في المسألة؛ إذ قد يُستشكل بأنّ السالبة إن لم تكن لها نسبة وواقعيّة، فما المناط في صدقها وكذبها حينئذ؟

فنقول: ذكر القوم أنّ الصدق هو المطابقة لنفس الأمر والواقع والكذب عدمها، وأنّ القضيّة إن كانت لها نسبة تطابق الواقع أو لا تطابقه فهي خبريّة، وإلاّ كانت إنشائيّة.

---

(١) راجع أنوار الهداية ٢: ١٠٥- ١٠٦، في بيان اعتبارات القضايا.

والتحقيق أن يُقال: إنّ الصدق هو المطابقة للواقع والكذب عدمها، إلاّ أنّه لا يلزم منه أن يكون للأعدام حقيقةٌ وللنسبة تحقّقٌ وحكايةٌ عن واقع في الخارج(١).

وبيان ذلك: أنّ الواقع ونفس الأمر عبارة عن صفحة الوجود ذهناً وخارجاً بحيث لا يشذّ عنه حقيقة وموجود مطلقاً، فما ليس بموجود لا يكون له واقع ونفس الأمر.

فلو لاحظنا صفحة الوجود لوجدناه ثابتاً أيضاً، فيكون الإخبار عن وجوده مطابقاً لنفس الأمر.

وأمّا إذا قلنا: (شريك الباري غير موجود) كان مطابقاً لنفس الأمر كذلك؛ لأنّنا إذا لاحظنا صفحة الوجود لم نجد أثراً ولا رسماً لشريك الباري، وقد أخبرنا عن هذا المعنى نفسه، فيثبت التطابق.

ففي الأوّل تكشف القضيّة عن واقعٍ ثابتٍ وفي الثاني لا كشف عن الواقع، وإن كانت القضيّة صادقةً؛ لعدم وجود الشريك للباري تعالى في الخارج بالبرهان العقلي، مع وقوع الإخبار عن هذا المعنى، وهو نحوٌ من أنحاء المطابقة. ففي الأوّل تطابقٌ؛ لأجل وجود المطابق، وفي الثاني نحوه؛ لأجل عدم المطابق.

وفي القضايا السلبيّة كالسلبيّة البسيطة نحو قولنا: (زيدٌ ليس بموجودٍ) أو (المرأة القرشيّة غير موجودة) لا حكايه عن الواقع نظير الشيء الموجود، وقد أفاد الإخبار هذا المعنى نفسه، أعني: ليس ها هنا واقعٌ ليُقال عنه شريك

---

(١) بل هو أعمّ مّما ذكر، وإلاّ لزم كذب القضايا الرياضيّة الكلّيّة وعدم مطابقتها لنفس الأمر، مع أنّه ضروري البطلان (المقرّر).

الباري أو المرأة القرشيّة.

ولنتكلّم عن المرأة القرشيّة ثمّ نعطف الكلام إلى محلّ البحث.

وقد أفادت الروايات الشريفة أنّ المرأة القرشيّة ترى الدم إلى الستّين والمرأة غير القرشيّة ترى الدم إلى الخمسين، فالموضوع فيها - أي: المرأة غير القرشيّة- لا يخلو بحسب اللحاظ من إحدى الحالات التالية:

فإمّا أن تكون المرأة غير قرشيّة بنحو القضيّة الموجبة المعدولة المحمول، بأن يكون حرف السلب جزءاً من المحمول، وقد أخبرنا عن الموضوع. وهذه الجملة واقتصر البحث عنها بحسب التصوّر والمفهوم الذهني، إلاّ أنّنا لو أردنا صياغتها بصورة تصديقيّة لقلنا: (المرأة غير قرشيّة).

وأمّا أن تكون بنحو قولنا: (المرأة التي هي ليست بقرشيّة ترى الدم إلى الخمسين).

والفارق بين القضيّتين: أنّ الأُولى معدولة المحمول والثانية سالبة المحمول، فإذا أخبرنا عنها قلنا: (المرأة هي التي ليست بقرشيّة)، فلا يكون حرف السلب والنفي جزءاً من المحمول، بل هو وصفٌ للموضوع.

وأمّا أن بنحو السالبة المحصّلة، أي: من لم تكن قرشيّةً. ويمكن تصوّر ذلك على ثلاثة أنحاء: الأوّل: أن تكون سالبة محصّلة مع افتراض وجود الموضوع، فهو سلبٌ تحصيلي بسلب المحمول نحو قولنا: (زيدٌ ليس بقائم)، أي: سالبة محصّلة على فرض وجود الموجود[1]. الثاني: أن تكون سالبة بسلب الموضوع نحو قولنا: (العنقاء ليس بأبيض) فحُكم بعدم البياض مع عدم فرض الموضوع. الثالث: أن يكون السلب أعمّ من سلب الموضوع

---

(١) في الأصل هكذا، وربما يكون المراد هو الموضوع.

والمحمول نحو قولنا: (زيدٌ ليس بقائمٍ) سواءٌ كان زيدٌ موجوداً أو غير موجود[1]. هذا.

إلاّ أنّ الموضوع في المثال لا يُعقل أن يكون بنحو القضيّة السالبة بسلب الموضوع أو الأعمّ منه، بل يلزم أن تكون سالبة بسلب المحمول بعد فرض وجود الموضوع؛ لأنّ الشارع جعل المرأة القرشيّة موضوعاً للحكم.

والوجه فيه: أنّ قوله: (ترى الدم إلى الخمسين) لا يمكن أن يرجع إلى المرأة المعدومة؛ لوضوح افتقار الحكم الإيجابي إلى موضوع، كما لا يُعقل أن يكون موضوعه باطلاً محضاً أو أعمّ من البطلان المحض ومن تحقّق الموضوع؛ لأنّ الحكم ثابتٌ، فيتعيّن.

فإذا أُخبر بأنّ زيداً قائمٌ فإمّا أن يكون مطابقاً لنظام الوجود فهو صدق، وإمّا أن لا يكون مطابقاً له فهو كذبٌ. وإذا قيل: (الله موجودٌ)، كانت القضيّة صادقة؛ لقيام البرهان على وجوده تعالى شأنه. كما أنّه لو قيل: (شريك الباري ليس بموجودٍ)، كان مطابقاً للواقع؛ لخلّو صفحة الوجود عنه، والإخبار مطابقٌ له. ولذا فإذا قيل: (إنّ شريك الباري موجودٌ)، كان مخالفاً للواقع؛ لأنّ صفحة الكون خاليةٌ عنه، وقد أُخبر بوجوده.

والغرض: أنّه لابدّ في بيان ما هو مناط الصدق والكذب من مقايسة الخبر إلى صفحة الوجود ونظام الكون، فيكون الإخبار عن تحقّق شيء موجودٍ فيها أو عدم شيء معدوم صدقاً مطابقاً للواقع، وإلاّ فلا. وعليه فلا

---

(١) ما أُفيد فاسدٌ قطعاً؛ لأنّه يستلزم وجود الجامع بين الوجود والعدم، وهو غير معقول، كما لا جامع بين السلب بانتفاء الموضوع والسلب بانتفاء المحمول، فيسقط الاحتمال المذكور من رأسٍ (المقرّر).

يكون مناط الصدق في القضايا السالبة مطابقتها للواقع بمعنى: أن يكون في الواقع شيءٌ مطابقٌ له، بل المناط ما تقدّم؛ إذ لا محكي لها في صفحة الوجود، بل باعتبار التوافق معها وعدمه تتّصف بالصدق والكذب[1].

حول جريان الاستصحاب في المقام ونحوه

ولنرجع الآن إلى ما كنّا بصدد بيانه من جريان استصحاب عدم القرشيّة أو عدمه فيما إذا شكّ فيها:

فنقول: لا كلام في أنّ السالبة المحصّلة الأعمّ والسالبة التحصيليّة بسلب الموضوع لا تكون موضوعاً للحكم؛ فإنّ المفروض ترتّب الحكم على المرأة مع رؤيتها للدم.

كما لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في الموجبة المعدولة المحمولة والموجبة السالبة المحمول؛ لعدم الحالة السابقة فيهما، فأيّ زمانٍ كانت المرأة غير قرشيّة أو التي ليست بقرشيّة، ليحكم ببقاء ذلك؟ وأيّ زمان كان غير القرشيّة ثابتاً بنحو القطع لكي يُستصحب؟

وأمّا السالبة مع فرض وجود الموضوع فلا يجري فيها الاستصحاب أيضاً؛ لوضوح أنّ القضيّة المتيقّنة ليست سالبة مع وجود الموضوع؛ فإنّه أيّ زمانٍ كانت المرأة موجودة ولم تكن قرشيّة؟ بل القضيّة سالبة بسلب الموضوع، ولمّا كانت القضيّة المشكوكة سالبة مع فرض وجود الموضوع، كانت القضيّتان متغايرتين، ومعه فلا يجري فيهما الاستصحاب.

فظهر: أنّ سائرِ القضايا ليس فيها حالةٌ سابقةٌ متيقّنةٌ؛ فإنّه في أيّ زمانٍ

---

(١) راجع مناهج الأُصول ٢: ٢٦٠- ٢٦٢، مناط الصدق والكذب في القضايا.

علمنا بأنّ هناك امرأة وليست قرشيّةً، فلابدّ من إثبات وجود المرأة لنقول: إنّها كانت غير قرشيّة في زمان، ونستصحب ذلك، أو نقول: هذه المرأة التي كانت غير قرشيّة، ونشكّ الآن في قرشيّتها، أو نقول: هذه المرأة مع فرض وجودها مسلوب عنها القرشيّة، فاستصحب الآن موضوع الحكم.

وأمّا المرأة غير القرشيّة فهي قضيّةٌ موجبةٌ لابدّ فيها من وجود الموضوع، ولم نكن نعلم بوجودها، لنستصحب عند الشكّ حال المرأة من حيث وجودها[1].

إشكال صاحب الدُرر والجواب عنه

نعم، قد يُقال: إنّه في زمان ترتّب الحكم لابدّ وأن يكون الموضوع مفروض الوجود، وإذ لم نعلم به، فلا يمكن أن يكون موضوعاً للاستصحاب، إلاّ أنّنا نعلم أنّ هذه المرأة لم تكن قرشيّةً، ولم يكن الحكم مترتّباً عليها في زمان اليقين، فيترتّب الحكم عليها عند الشكّ فيها. ومعه لا يكون للقضيّة المتيقّنة أثرٌ، إلاّ أنّ للقضيّة المستصحبة المتعبّد ببقائها أثراً، ويكفي ترتّب الأثر في زمان الاستصحاب. فيُقال: المرأة حين عدمها لم تكن قرشيّةً - وهذه قضيّةٌ متيقّنةٌ بسلب الموضوع - فمع الشكّ يُستصحب الأثر في زمان وجود الموضوع[2].

---

(١) راجع أنوار الهداية ٢: ١٠٥- ١٠٦، في بيان اعتبارات القضايا، وتهذيب الأُصول ٢: ٢٨٣، جولة حول العدم الأزلي عند الشكّ في القابليّة والتذكيّة.

(٢) درر الفوائد (للمحقّق الحائري): ١٨٧- ١٨٨، المقصد الخامس، في الشبهة المصداقيّة.

ولا يخفى ما فيه: أمّا أوّلاً فلأنّ سلب شيءٍ عن شيءٍ قبل تحقّق الموضوع ليس له واقعٌ، وإنّما هو من تصوّر العقل. فقولنا: هذه المرأة قبل تحقّقها لم تكن قرشيّةً، والآن كما كانت، مّما لا محصّل له؛ لأنّ هذه المرأة قبل تحقّقها لم تكن هذه، ولا يمكن أن يُشار إليها حسّاً أو عقلاً، وإنّما تتوهّم القوّة الواهمة أنّ للمشار إليه نحو إشارة قبل تحقّقه، فهذه المرأة قبل وجودها لم تكن مشاراً إليها، ولا مسلوباً عنها شيءٌ، وعليه فليس للقضيّة المشكوكة حالة سابقة.

والوجه فيه: أنّ القضيّة السالبة ليست كاشفةً عن الواقع، كما لا نسبة لها في الخارج، إلاّ أنّه لا وسيلة لنا إلى البيان والتفهيم سوى الألفاظ للإخبار بعدم شيءٍ في الأزل.

نعم، لو كان للقضيّة السالبة كشفٌ عن الواقع، لكان لما ذكر وجهٌ، إلاّ أنّها ليست إلاّ قضيّةً واهمةً، مع أنّه يلزم في جريان الاستصحاب وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لو أغمضنا النظر عمّا ذكرنا وقلنا بوحدتهما، لا يكون الموضوع عدم المرأة قرشيّة بالسلب التحصيلي الأعمّ من سلب الموضوع، وأصالة عدم المرأة قرشيّة بالسلب التحصيلي الأعمّ لا يثبت كون هذه المرأة غير قرشيّة، ولا هي التي لا تكون قرشيّة بنحو الاتّصاف بالسلب، ولا هذه المرأة ليست بقرشيّة بنحو السلب التحصيلي مع فرض وجود الموضوع؛ لأنّ السلب التحصيلي أعمّ، والموضوع للحكم أخصّ منه. والأعمّ في حال الوجود وإن انحصر مصداقه بالأخصّ، إلاّ أنّ إثبات الأخصّ من استصحاب الأعمّ من الأصل المثبت.

وبالجملة: لو قيل بجريان استصحاب الأعمّ، لا يمكن إثبات الأخصّ به إلاّ على القول بالأصل المثبت.

وعليه فاستصحاب عدم القرشيّة بالمعنى المزبور: إمّا غير جارٍ أو مثبتٌ.

استصحاب عدم تأثير الفسخ

وأمّا في ما نحن فيه من استصحاب عدم تأثير الفسخ فقد يُقال: إنّ الفسخ لم يكن قبل تحقّقه مؤثّراً، وبعد حصوله لا نعلم بتأثيره ونفوذه وعدمه فيُستصحب.

ويُلاحظ عليه: عدم اتّحاد القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة؛ إذ لا يصحّ أن يُقال: إنّ هذا الفسخ قبل تحقّقه لم يكن مؤثّراً؛ فإنّه قبل تحقّقه لم يكن هذا المشار إليه ولم يكن فسخاً؛ إذ قبل تحقّقه لم يكن شيئاً.

والسرّ فيه: أنّ نفس الأمر ليس محلاًّ للماهيّات، ليُشار إليها، ويقال بجريان استصحاب عدم تأثيرها، بل نفس الأمر محلّ للوجود[1].

مع أنّ الغرض هاهنا إثبات أنّ الفسخ غير مؤثّرٍ، ومعه إمّا أن يكون

---

(١) بل هو محلّ للماهيّات أيضاً؛ لأنّه - كما تقدّم- أعمّ من عالم الوجود. نعم، ما اخترناه لا يفيد في المقام كذلك؛ لوضوح أنّ الثابت في نفس الأمر هو الماهيّات الحقيقيّة دون الاعتباريّة، وماهيّة الفسخ على تقدير تصوّر معناها ماهيّةٌ اعتباريّةٌ، والماهيّة الاعتباريّة متقوّمة بالوجود في اعتبارها؛ لاستحالة اعتبار المعدوم. وعليه فالفسخ قبل تحقّقه لا يصدق عليه أنّه فسخٌ، ليُقال بتأثيره أو عدمه، فيستصحب؛ لأنّ عدم التأثير كعدم الملكة كما مرّ، وعدم الفسخ غير قابل للتأثير والنفوذ وعدمه، فلا يجري استصحابه (المقرّر).

المتيقّن هو عدم تأثير الفسخ لعدم موضوعه، مع أنّ المراد بالاستصحاب إثبات الحكم للسالبة مع فرض وجود الموضوع، وإمّا أن يكون هو السلب الجامع بين عدم الموضوع ووجوده، مع أنّ المراد بالاستصحاب إثبات الحكم للخاصّ، وهو السلب مع فرض تحقّق الموضوع، وكلٌّ منهما مثبتٌ.

ومع الغضّ عمّا ذكرنا نقول: إنّ أصل استصحاب عدم الفسخ لا يثبت بقاء العقد لتترتّب عليه الآثار من حلّيّة ولزوم الوفاء به؛ لأنّه مثبتٌ؛ لأنّ اللازم العقلي لعدم التأثير هو بقاء العقد، مع أنّه ليس هاهنا كبرى شرعيّة مفادها: أنّه إذا لم يكن الفسخ مؤثّراً كان العقد باقياً، كما تقدّم ذلك في ما هو الضابط في الأصل المثبت.

فتحصّل: أنّ الأصل المحرز للموضوع هو استصحاب بقاء العقد، لا استصحاب عدم الفسخ.

هذا تمام الكلام في الأدلّة التي أُستدلّ بها على صحّة المعاطاة ولزومها وإفادتها الملكيّة.

أدلة عدم لزوم المعاطاة

وأمّا ما أُستدلّ به على عدم إفادة المعاطاة للملك اللازم فوجوهٌ:

الوجه الأول:

منهـا: الأصـل أو الأُصـول التـي تمـسّك بهـا فـي «الجـواهر»[1] و«الحدائق»[2].

والجـواب عنهـا ظـاهرٌ؛ إذ لا مجـال للتعويـل عليهـا مـع قيـام الأدلّـة الاجتهاديّة على خلافها.

الوجه الثاني: الأخبار

ومنها: ما ورد في باب «بيع ما ليس عنده» عن خالد بن الحجّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قـال: «**إنّما يحلّل الكلام ويُحرّم الكلام**»[3] ومـا ورد فـي

---

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٢١٠، كتاب التجارة، الفصل الثاني، مقدّمة في ألفاظ عقد البيع.

(٢) الحدائق الناضرة ١٨: ٣٥٥، كتاب التجارة، أحكام العقود والمعاملات، الفصل الأوّل، المقام الأوّل، الفائدة الأُولى.

(٣) الكافي ٥: ٢٠١، باب الرجل يبيع ما ليس عنده، الحديث٦، تهذيب الأحكام ٧: ٥٠، باب البيع بالنقد والنسيئة، الحديث١٦، ووسائل الشيعة ١٨: ٥٠، باب أنّه يجوز أن يساوم على ما ليس عنده ....، الحديث ٢٣١١٤.

غيره مذيّلاً بخصوص قوله عليه السلام: «إنّما يُحرّم الكلام»[1]، فراجع.

وتقرير الاستدلال بها: أنّها حصرت التحليل والتحريم بالكلام، فمع عدمه كما في البيع المعاطاتي لا يترتّب الأثر المطلوب عليه.

بسط الكلام وتفصيل المقام

ولابدّ لنا من البحث حول هذه الأخبار في جهات ثلاثة:

الأُولى: أنّ الظاهر من ذيلها أنّها كبرى ملقاة من الشارع، فيقع الكلام في مفادها على إطلاقها.

الثانية: أنّه بعد ملاحظة الصدر والذيل الواردين في رواية خالد بن الحجّاج هل تحتمل وجوهاً أو لا؟

الثالثة: أنّنا لو سلّمنا تماميّة الذيل المذكور سنداً ودلالةً، فهل يمكن التمسّك بمثله للحكم بعدم نفوذ المعاطاة أو لا؟

والظاهر من إطلاق قوله عليه السلام: «إنّما يحلّل الكلام ويُحرّم الكلام» أنّ طبيعة الكلام توجب الحلّيّة والحرمة تكليفاً ووضعاً؛ لما مرّ سابقاً من عدم اختلاف الحلّ والحرمة في التكليف والوضع.

أمّا الكلام المحلّل وضعاً فكالعقود الصحيحة الموجبة لنفوذ المعاملات، وأمّا المحرّم وضعاً فنظير العقود الفاسدة[2].

---

(١) الكافي ٥: ٢٦٧، باب قبالة الأرضين والمزارعة ...، الحديثان ٥ و٦، تهذيب الأحكام ٧: ١٩٤-١٩٧، باب المزارعة، الحديثان ٣ و١٩، ووسائل الشيعة ١٩: ٤١-٤٣، باب أنّه يُشترط في المزارعة كون النماء مشاعاً ...، الأحاديث ٢٤١١٢، ٢٤١١٠، و٢٤١١٦.

(٢) يمكن الخدشة في المثال المذكور؛ لأنّ الحرمة بعد العقد هي الحرمة الثابتة قبله بلا زيادة ولا نقصان، والأنسب التمثيل له بالفسخ: كفسخ البيع والوكالة وعدم الإجازة في البيع الفضولي ونحوها (المقرّر).

والمحلّل تكليفاً كالإذن في التصرّف، والمحرّم كذلك كالظهار الموجب للحرمة تكليفاً أو كما قيل من أنّ التصرّف في مياه النهر جائزٌ ولو كان ملكاً للغير، لا مع إحراز عدم رضاه، فيكون النهي محرّماً حينئذ.

كما أنّ مقتضى الإطلاق أنّ الكلام يحلّل ويُحرّم مع الواسطة وبدونها.

فالمحرّم بلا واسطة كالظهار؛ فإنّ حرمته تكليفيّة، وهو موضوع الحرمة[1]، ومع الواسطة كالطلاق الموجب لقطع علاقة الزوجيّة والفراق، ما يترتّب عليه حرمة سائر الاستمتاعات.

والمحلّل وضعاً مع الواسطة كالبيع الموجب للنقل، ما يترتّب عليه جواز التصرّف، وبلا واسطة كالعتق.

وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الكلام في أنّ إطلاق هذه الكبرى يقتضي شموله لكلام الشارع أيضاً، فتدلّ بإطلاقها على أنّ كلام الشارع محلّلٌ ومحرّمٌ، كما أنّ كلام غيره يحلّل ويحرّم. فإذا صدر الكلام منّا كان محلّلاً ومحرّماً، كما إذا صدر من الشارع الأقدس.

فلو قال الشارع: تحرم الميتة أو يحرم الكذب كان كلامه محرّماً، ولو قال: يجوز التصرّف في الأنهار الكبيرة ولو كانت ملكاً للغير كان كلامه محلّلاً.

---

(١) بل هو متعلّق الحرمة؛ إذ لم تتنجّز الحرمة بفعليّة الظهار، ليكون الظهار سبباً في التحريم، كما هو مراد السيّد الأُستاذ، فالظهار عصيانٌ للحرمة التكليفيّة المتعلّقة به، وظرفه ظرف سقوط الحرمة، لا ظرف تنجّزها؛ لأنّه متعلّقٌ لا موضوع. والمناسب في المقام التنظير له باليمين على ترك بعض المباحات، فيكون اليمين سبباً لحرمتها مثلاً (المقرّر).

وليُعلم أيضاً: أنّ التحليل والتحريم تارةً يكون مع الواسطة، وأُخرى بدونها. فما كان بلا واسطة نحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾(١) وما كان معها نحو قوله عليه السلام: «**إذا تغيّر [العصير] عن حاله وغلى فلا خير فيه حتّى يذهب ثلثاه**»(٢).

والغرض: أنّ مفاد الجملة أنّ طبيعي الكلام - سواء صدر من الشارع الأقدس أو من غيره(٣)- يحلّل ويحرّم.

فقد انقدح دلالة الرواية على إثبات صحّة المعاطاة، لا على فسادها أو عدم لزومها؛ لاستناد الحكم بحلّيتها إلى كلام الشارع بقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾(٤) وقوله تعالى: ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾(٥) وقوله صلى الله عليه وآله: «**المسلمون عند شروطهم**»(٦).

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢) الكافي ٦: ٤١٩- ٤٢٠، باب العصير الذي قد مسّته النار، الحديث٢، تهذيب الأحكام ٩: ١٢٠، باب الذبائح والأطعمة ...، الحديث ٢٥٢، ووسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٥، باب تحريم العصير العنبي والتمري، الحديث٣١٩١٩.

(٣) يمكن أن يُقال: إنّ ظاهر الأخبار اختصاص الكلام بغير الشارع: إمّا بالانصراف وإمّا بظهورها في المولويّة، فيكون ذلك قرينة على إرادة المولى غيره من المتكلّمين؛ إذ لا معنى لمولويّته على نفسه، كما لا يخفى (المقرّر).

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٥) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(٦) الكافي ٥: ٤٠٤، باب الشرط في النكاح، الحديث٨، من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٧٩، باب النوادر، الحديث٥٨٠٤، تهذيب الأحكام ٧: ٢٧١، باب المهور والأُجور، الحديث٦٦، ووسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦، باب أنّ من شرط لزوجته ...، الحديث٢٧٠٨١.

والوجه فيه: أنّ الشارع لو لم يحكم بتنفيذ المعاطاة لم يمكن القول بصحّتها، بل بصحّة البيع وسائر العقود اللفظيّة؛ فإنّ الحكم بالحلّيّة فيها مرجعه إلى كلام الشارع بالنفوذ والتأثير. فدلّ ذلك على صحّة المعاطاة، بلا اختصاص بالكلام الصادر عن غيره، والمعاطاة وإن لم تقع بالصيغة واللفظ، إلاّ أنّ دليل حلّيّتها هو الكلام الصادر عن الشارع الأقدس.

بل الشارع الأقدس أولى من غيره بالتحليل والتحريم، فيرجع التحليل أو التحريم الصادر عن غيره إليه تعالى شأنه؛ فإنّما صار البيع حلالاً بقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] والربا بقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[2] وهكذا.

النظر في كلام الشيخ الاعظمقدس سره

وقد اتّضح ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لما أفاده الشيخ الأعظمقدس سره من لزوم تخصيص الأكثر[3] في إطلاق قولهعليه السلام: «**إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام**»؛ إذ لا تخصيص - على ما قرّرناه- في المقام، فضلاً عن دعوى كثرته؛ لرجوع كافّة المحلّلات والمحرّمات إلى سببيّة الكلام لها.

فقد تحقّق ممّا تقدّم: أنّ إطلاق الجملة على تقدير صدورها شاملٌ لكلام الشارع الأقدس أيضاً، وبهذا البيان يمكن إثبات صحّة المعاطاة؛ فإنّ المحلّل لها كلامه أيضاً.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٣) المكاسب ٣: ٦٣، الكلام في المعاطاة، ما يدلّ على عدم لزوم المعاطاة.

تنبيهٌ

وممّا لا ينبغي الذهول عنه: أنّه لا يُراد من الكلام الأصوات والألفاظ المبرزة، بل المقصود منه الكلام الكاشف عن معنى إيجادي: كإنشاء البيع والطلاق والإذن والظهار، أي: الكلام المطابق للإرادة الجدّيّة المراد منه إيجاد الشيء أو البعث نحوه أو الزجر عنه، وهو كما يصدق على كلام الشارع الأقدس كذلك يصدق على كلام غيره بلا فارق.

ثمّ إنّ مقتضى الظهور اللفظي السياقي أنّ الكلام المحلّل والكلام المحرّم من سنخٍ واحد، فيكون كلّ من المحلّل والمحرّم سبباً مؤثّراً في التحليل والتحريم على نسقٍ واحد، بلا فرق بينهما في التكليف والوضع، فالتفكيك خلاف الظاهر.

مع أنّ دعوى الحصر المستفادة من لفظ «إنّما» محلّ إشكالٍ، بل منعٍ؛ لأنّها لا تُفيد إلاّ التحقيق[1].

التأمّل في ما ذكره الشيخ الأعظم قدّس سرّه في المقام

وأمّا ما ذكره الشيخ الأعظم قدّس سرّه من الوجوه فخلاف ظاهرها[2]، كما لا يخفى على من تأمّل فيها؛ إذ حمل الرواية في الوجه الرابع على المقاولة، مع أنّها ليست محلّلةً ولا محرّمةً. وذكر في الوجه الثاني منها أنّ عدم البيع مؤثّر كذلك، مع أنّ عدم البيع لا يكون محرّماً، وإنّما لم يكن محلّلاً لعدم البيع؛ فإنّ عدم البيع ليس من الكلام.

---

(١) راجع: كتاب البيع ١: ٢١٧، أدلّة عدم لزوم المعاطاة وأجوبتها، الدليل الثاني.

(٢) المكاسب ٣: ٦٣- ٦٥، الكلام في المعاطاة، ما يدلّ على عدم لزوم المعاطاة.

وبالجملة: إنّ مقتضى وحدة السياق أنّ وزان التحليل وزان التحريم، والتفكيك خلاف الظاهر جدّاً، كما أنّ عدم الكلام غير مؤثّرٍ قطعاً، مع أنّ حمل الكلام على عدمه غريب غايته، مع عمق آراء الشيخ الأعظم قدس سره ودقّة نظره.

وأمّا ما أفاده في الوجه الثالث فيرد عليه أنّ العقود الفاسدة كقولها: (ملّكتك بضعي) خارجة عن مفاد الرواية؛ لأنّها غير مؤثّرة، فلا تكون محلّلة ولا محرّمة.

تبصرةٌ

ثمّ إنّه لا يخفى: أنّ مثل هذه المسألة المتداولة بين العقلاء منذ تشكّل المجتمع إلى زماننا هذا - بنحوٍ كان قوام سوقهم المعاملات بالفعل والمعاطاة، وعدم إجراء الصيغة إلاّ في بعض العقود المراد منها التشديد والإحكام، كالتسجيل في الدوائر الرسميّة مثلاً- لو لم تكن ممضاةً عند الشارع، لا يمكن الردع عنها بخبرٍ أو خبرين، ولاسيّما بمثل هذا الخبر مع جهالة الرواية، والاشتباه في ما هو المراد منه. بل لابدّ في الردع عن هذه السيرة المستقرّة من الإعلان في الأسواق والبلاد، ولو كان لبان واشتهر ووصل إلينا. فهل يُحتمل أنّه بعد صدور هذا الخبر قد تغيّر سوق المدينة أو توقّف سوق غيرها عن العمل، والتزموا في معاملاتهم وعقودهم بإجراء الصيغة خاصّة، أو المقطوع خلافه؟

فعلم: أنّ المراد من الرواية ليس سلب ترتّب الأثر على المعاطاة، بل المقصود منها شيء آخر، ستأتي الإشارة إليه في محلّه إن شاء الله تعالى.

تقرير المحقّق الإيرواني قدس سره ونقده

وربّما يتوهّم: أنّ الأحكام الصادرة عن الشارع كالأحكام الصادرة عن غيره؛ فإنّ العبد إذا علم أنّ أمراً ما محبوباً ومطلوباً للمولى لزم عليه الإتيان به، وإن كان مبغوضاً له لزم اجتنابه، فلا يكون اللفظ والكلام سبباً للتحليل والتحريم، بل كاشفاً عن إرادته ورضاه، ما يشهد على عدم شموليّة الخبر لكلام الشارع[1].

ويندفع: بأنّ قياس الله تعالى بغيره من مخلوقاته في غير محلّه، فلا يُقال: كما أنّ أمر المولى العرفي كاشفٌ عن محبوبيّة الفعل ومطلوبيّته لديه ونهيه كاشفٌ عن مبغوضيّته، فلابدّ من انقداح الإرادة فيه، فكذلك إرادة المولى الحقيقي للتشريع؛ وذلك لاستحالة طروّ الحوادث والعوارض من الحبّ والبغض عليه تعالى شأنه، بل ليس هاهنا إلاّ إرادة جعل التشريع ووضع الحكم، وهي إرادةٌ أزليّة لا حادثةٌ، فلا يمكن أن يصدق عليها سقوطها عند الامتثال.

ومنشأ القياس الفاسد المزبور توهّم أنّ ساحة المولى الحقيقي لها أغراض وتشريعات على نحو أغراض المولى العرفي وأوامره ونواهيه، فيُقال بأنّ لله تعالى إرادةٌ تكوينيّةٌ، وإذ لا يمكن إيجاد الفعل له بالمباشرة، لزم انقداح الإرادة باللفظ والكلام، فمع الإتيان بالمتعلّق تسقط الإرادة.

ولا يخفى فساده من وجوهٍ، مع أنّ الإرادة التشريعيّة ملازمةٌ للتشريع، فلا يتصوّر الانفكاك بينهما؛ لعدم احتمال الغفلة أو المنع من التشريع في

---

(١) راجع: حاشية المكاسب (للمحقّق الإيراوني) ١: ٨١، الكلام في المعاطاة، في الاستدلال بخبر «إنّما يحلّل الكلام» وبيان فقه الحديث.

حقّه تعالى. كما أنّنا لو اطّلعنا على أنّ للمولى العرفي أمراً مطلوباً وغفل عن الأمر به لمانعٍ، كما لو وقع ابنه في الحوض، فإنّه لا يصحّ للعبد أن يعتذر بعدم أمر المولى بإنقاذه؛ وذلك لأنّ له إرادةً فعليّةً، وإن لم يبرزها باللفظ، بحيث لو اطّلع لأمر، فلا يكشف عدم الأمر عن عدم الإرادة[1].

نعم، قد يتصوّر الانفكاك بينهما في حقّ النبيّ وأهل بيته (عليهم الصلاة والسلام) إلاّ أنّهم ليسوا مشرّعين للأحكام[2]، بل الشارع هو الله تعالى، وهم المبيّنون لأحكامه وتشريعاته.

نعم، لهم الأمر والنهي، كما أنّ للقاضي أمراً ونهياً، من جهة السلطنة التي أعطاهم الله تعالى، فيكون لهما إطاعة وعصيان بما أنّهما إرشادٌ وطريقٌ إلى حكم الله تعالى.

---

(١) هذا إنّما يصحّ في الإرادة التامّة الفعليّة، إلاّ أنّها قد تكون بنحو المقتضي، مع وجود المانع عن التشريع بوجه، فيصدق وجود الإرادة بلا تشريعٍ، فتأمّل (المقرّر).

(٢) هذا ليس ثابتاً، بل يمكن أن يقال: إنّ ماذكره السيّد الأستاذ من عدم إمكان قيام المبادئ في الله تعالى يستلزم قيامها في رسوله وأوليائه لامحالة، وإلاّ لزم خلوّ التكاليف عن المبادئ، وهو محالٌ، إذن فالحبّ والبغض والإرادة قائمةٌ في نفس الرسول، والأمر يصدر عن هذه المبادئ، ويجب إطاعة نفس هذه المبادئ، وما كان كذلك كان تشريعاً لامحالة.

غاية الأمر أنّ هذه المبادئ مطابقةٌ للمصالح والمفاسد الواقعيّة الموجودة في علم الله تعالى، وبهذا الاعتبار يثبت التكليف الجادّ عنه تعالى. نعم، يمكن أن يقال: إنّ التكاليف من أفعال الله تعالى يمكن أن تكون زمانيّة ومتدرّجةً كما هو الواقع في الكون تكويناً، كخلق الابن بعد الأب، فكذلك في التشريع. فتبصّر وافهم(المقرّر).

مع أنّ ذلك لا صلة له بالأوامر والنواهي الواردة في مقام بيان الأحكام وجعلها، التي يترتّب عليها الإطاعة والعصيان.

فساد قياس التكاليف الشرعيّة على التكاليف العرفيّة

ولذا تقرّر لدينا أنّ قاعدة **(لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)**[1] من الأحكام السلطانيّة السياسيّة[2]، لا أنّها مشرّعةٌ للضمان، ولا حاكمةٌ على أدلّة الأحكام الشرعيّة. ونحوها أمر النبيّ صلى الله عليه وآله بعدم التخلّف عن جيش أُسامة[3]، فتكون إطاعة أوامره السلطانيّة إطاعةً لله تعالى أيضاً؛ لأمره تعالى بإطاعته، وعصيانها عصياناً له تعالى كذلك.

والحاصل: أنّه لا يصحّ قياس الأوامر والنواهي الشرعيّة على الأوامر والنواهي العرفيّة، فإرادة التشريع بمعنى جعل الحكم ووضع القانون، فلا يتخلّف المراد عنها، كما لا يصحّ دعوى أنّ لله أمراً محبوباً وآخر مبغوضاً، وإذ لا تصل يده إليهما، لزم صدور الأمر أو النهي لكي يتحقّق الامتثال المطلوب. وحيث إنّ لله تعالى أحكاماً تكليفيّةً ووضعيّةً، وقد صرّح القرآن الكريم بصحّة العقد ونفوذ المعاملات بقوله: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[4] وقوله:

(١) راجع: الكافي ٥: ٢٩٢، باب الضرار، الحديث٢، تهذيب الأحكام ٧: ١٤٧، باب بيع الماء والمنع منه ...، الحديث٣٦، ووسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٨، باب عدم جواز الإضرار بالمسلم ...، الحديث٣٢٢٨١.

(٢) راجع: تهذيب الأُصول (للسيّد الخميني) ٣: ١١٢- ١٢٠، في بيان قاعدة لا ضرر ولا ضرار، حول المختار في معنى الرواية.

(٣) أُنظر الإرشاد ١: ١٨٣- ١٨٤، الاختصاص: ١٧١، الاحتجاج ١: ٣٨١، المعجم الكبير ٣: ١٣٠، وشواهد التنزيل ١: ٣٣٨.

(٤) سورة المائدة، الآية: ١.

﴿تجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[١] وبقول النبي ﷺ: «**الصلح جائزٌ بين المسلمين**»[٢]، كان الحكم بحلّيّتها مستنداً إلى كلام الشارع بنفوذها وتأثيرها مطلقاً، كما مرّ بيانه.

فظهر أنّ مفاد قوله عليه السلام: «**إنّما يحلّل الكلام ويُحرّم الكلام**» على تقدير صدورها من مبادئ الوحي: أنّ طبيعة الكلام موجبة للحلّ والحرمة، ومقتضى الإطلاق شموله لكلام الشارع أيضاً. ولذا لم يكن الرضاع محرّماً[٣]، بل الحكم الصادر عن الشارع بقوله: «**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**»[٤] أفاد التحريم. فالمناط في تشريع الحرمة هو الكلام الوارد عن الوحي.

هذا كلّه بقطع النظر عن سائر الروايات الواردة في المقام.

الاستدلال برواية خالد بن الحجّاج

وأمّا رواية خالد بن الحجّاج فإليك نصّها:

---

(١) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(٢) الكافي ٧: ٤١٣، باب أدب الحكم، الحديث١، من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٢، باب الصلح، الحديث٣٢٦٧، تهذيب الأحكام ٦: ٢٢٦، باب آداب الحكّام،الحديث١، ووسائل الشيعة ١٨: ٤٤٣، باب أنّ الصلح جائزٌ ...، الحديث٢٤٠١١.

(٣) هذا دفع دخلٍ مأخوذٌ من أقوال بعض المحشّين(المقرّر).

(٤) الكافي ٥: ٤٣٧، باب الرضاع، الحديث٢، من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٧٥، باب الرضاع، الحديث ٤٦٦٥، الاستبصار ٣: ٢٠٠، باب أنّ اللبن للفحل، الحديث٧، تهذيب الأحكام ٧: ٢٩٢، باب من أحلّ الله نكاحه من النساء ...، الحديث٦٠، ووسائل الشيعة ٢٠: ٣٧١، باب أنّه يحرّم من الرضاع ما يحرّم من النسب، الحديث ٢٥٨٥٠.

قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا الثوب، وأربحك كذا وكذا. قال: «**أليس إن شاء ترك، وإن شاء أخذ؟**». قلت: بلى. قال: «**لا بأس به، إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام**»[1].

والظاهر: أنّ مراد السائل أنّه إذا اشترى الثوب وأخذ ثمنه، فهل يكون الربح الحاصل حلالاً أم حراماً؟ ولمّا كان السائل يعلم ببطلان بيع ما ليس عنده، كان مورد سؤاله ما إذا حصل الربح بمبادلة مبنيّة على مقاولة متقدّمة على الشراء؛ إذ قد يتوهّم عدم جوازها كعدم جوازه. فأجاب الإمام عليه السلام: «**أليس إن شاء أخذ، وإن شاء ترك؟**» بمعنى أنّ للمعاملة صورتين: فإن كان الربح مستنداً إلى البيع لم يكن جائزاً، وإن كان مستنداً إلى المقاولة المتقدّمة كان حلالاً نافذاً. فالمقاولة لا تمنع من المعاملة وتحصيل الربح، بخلاف ما لو باع مال الغير؛ فإنّه يكون غير نافذ، كما أنّ تسليمه باطل.

نعم، في المعاملة الشخصيّة الواقعة على حالٍ معيّن يكون البيع فضوليّاً، فلابدّ في صحّته من الإجازة، مع أنّ له أن يترك أيضاً.

وبالجملة: أنّ الظاهر من السؤال والجواب أنّ السائل في مقام الاستفهام عن حكم تحصيل الربح بمبادلة مبنيّة على مقاولة سابقة على الشراء، والمفروض أنّ للمشتري الاختيار في هذه المبادلة. فأجاب الإمام عليه السلام بأنّه لا بأس بذلك لأنّ الكلام - بمعنى المبادلة والمقاولة - محلّلٌ ومحرّمٌ.

(١) الكافي ٥: ٢٠١، باب الرجل يبيع ما ليس عنده، الحديث٦، تهذيب الأحكام ٧: ٥٠، باب البيع بالنقد والنسيئة، الحديث١٦، ووسائل الشيعة ١٨: ٥٠، باب أنّه يجوز أن يساوم على ما ليس عنده ...، الحديث ٢٣١١٤.

فقه الحديث

ثمّ إنّ في الجملة الصادرة عن المعصوم عليه السلام احتمالات:

منها: أن تكون هكذا: إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام، أي: بإفادة الحصر.

ومنها: أن تكون (ما) موصولة، والمراد: أنّ ما يحلّل الكلام وما يحرّم الكلام.

ومنها: أن تكون (ما) نافية، بمعنى: إنّ ما يحرّم الكلام وما يحلّل.

فإن أفادت الحصر فلابدّ من ملاحظة مدى مناسبة هذه الجملة مع المراد من الرواية، أو القول باستفادة الكبرى منها خاصّة.

وإذ كان الجواب مرتبطاً بالسؤال، كان المراد منها حصر المحلّل والمحرّم بالكلام، ولابدّ حينئذٍ أن يُقال: إنّ المقصود من الكلام فيها ليس طبيعته؛ ضرورة أنّها قد تحقّقت بالتقاول، أي بقوله: اشتر لي الثوب، فالمراد به نحو خاصّ من الكلام.

والغرض: أنّه يلزم مناسبة التعليل للحكم المعلّل به، ومعه ينبغي أن يكون المراد من الكلام المحلّل المقاولة الواقعة بين الرجل والطرف الآخر، ومن الكلام المحرّم إنشاء البيع.

والوجه في استفصال الإمام عليه السلام من السائل بيان أنّ الرجل الذي يريد شراء الثوب - بعد استدعائه من الطرف الآخر شراء الثوب من مالكه -: إمّا أن يكون ملزماً بأخذ الثوب منه، وإمّا أن يكون مخيّراً بين الشراء والانصراف. فعلى الأوّل يبطل؛ لأنّ الطرف الآخر باع الثوب قبل شرائه من مالكه، فيكون من بيع ما ليس عنده. وعلى الثاني يصحّ؛ لأنّ خياره بين

الشراء والانصراف كاشف عن عدم وقوع البيع، بل كان مجرّد مقاولة ومواعدة.

ويُلاحظ: أنّه على فرض أن تكون المقاولة والمواعدة بيعاً لمال الغير، فيكون باطلاً، فهل يكون شراء الثوب فيما بعد باطلاً أيضاً أو لا؟

الظاهر أنّه لا وجه للبطلان، ولعلّ تحقيقه يأتي في بيع الفضولي، فانتظر.

ولو أراد أن يبيع الثوب الذي اشتراه من مالكه إلى الرجل الآخر، فهل يكون البيع باطلاً؛ لسبقه بالمقاولة أو لا؟

الظاهر أيضاً عدم البطلان؛ فإنّ وقوع عقد فاسدٍ لا يكون سبباً في فساد عقد صحيحٍ آخر.

نعم، لو باع ما ليس عنده، وكانت المعاملة باطلةً، ثمّ اشترى الثوب من مالكه بعقد صحيح، وأراد أن يبعيه من صاحب المقاولة، فتارةً يعلم أنّ المعاملة الأُولى باطلةٌ، فيصحّ البيع؛ إذ لا وجه لبطلانه، وأُخرى يسلّم المبيع بمقتضى تلك المعاملة الباطلة، ففيها إشكالٌ. فالمحرّم حينئذ ليس هو البيع، بل حرمة التصرّف في مال الغير؛ إذ معه يكون الثوب مقبوضاً بالعقد الفاسد.

ثمّ إنّ قوله صلى الله عليه وآله: «**لا بأس به**» ظاهرٌ في أنّ البيع إن كان مورده مال الغير لم يكن نافذاً، فإذا اشترى الثوب وباعه كان قبضه قبضاً بالعقد الفاسد.

إلاّ أنّه يُلاحظ عدم وضوح ما تفرّد خالد بن الحجّاج بروايته من قول الإمام عليه السلام: «**إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام**»؛ لأنّ البيع الفاسد لا يحلّل ولا يحرّم، بل يكون لغواً لا أثر له، والمحرّم هو المقبوض بالبيع الفاسد؛ لأنّه تصرّف في مال الغير بدون إذنه.

وقد يُقال: إنّ الكلام في المقام كنايةٌ عن البيع، والمراد: إن كان بيعاً فلا بأس؛ فإنّما يحرّم البيع ويحلّل البيع، فلا يكون نفي البأس مرتبطاً بشرائه الثوب بعد ذلك أو بيعه بعقدٍ صحيحٍ من الرجل الآخر؛ لأنّ كلاً منهما عقدٌ صحيحٌ ونافذٌ.

ثمّ إنّ الكلام في العقد الفاسد الذي وقع أوّلاً؛ إذ يقع البحث في تأثير فساده في البيوع والعقود اللاحقة عليه.

ومن الواضح أنّه لا وجه لبطلانها؛ والمراد من الرواية تحريم الربح وتسليم المثمن وأخذ الثمن بالبيع الفاسد؛ لأنّه قبضٌ لمال الغير، فيكون كالغصب.

فظهر أنّه – على هذا البيان – لا صلة لهذه الكبرى بمحلّ البحث.

وأمّا إذا قيل بأنّ (ما) نافيةٌ[1]، أي: إنّ ما يحلّل الكلام وما يحرّم الكلام، بتقدير ضمير الشأن، فيكون المراد أنّ المقاولة والمواعدة لا أثر لها، فتقع لغواً.

ويحتمل عدم صدور هذه الجملة من المعصومعليه السلام، ولعلّ خالد بن الحجّاج نقل ما فهمه من كلامهعليه السلام بهذه الألفاظ – لا سيّما مع ملاحظة سائر الروايات التي ستأتي الإشارة إلى نبذ منها – لاستلزامها إسناد أمرٍ فاسدٍ إلى الإمامعليه السلام، ولعلّ الاعتراف بعدم وضوح التطبيق فيها أولى من التصرّف في ظاهر التعليل.

---

(١) هذا الاحتمال غريبٌ غايته؛ إذ يلزم منه دخول حرفٍ على حرفٍ آخر لا لغرض التوكيد، مع تقدير ضمير الشأن في المقام، ولا يخفى عدم تماميّة كلّ منهما (المقرّر).

ثمّ إنّه قد تقرّر أنّ (إنّما) لا تفيد الحصر[1]، بل الغرض منها التحقيق والتوكيد[2]، فلا يمكن تقريب مفاد الرواية حتّى على القول بأنّ الكلام كنايةٌ عن مطلق البيع.

وليُعلم: أنّه مع النظر إلى صدر الرواية لا يكون لمفادها إلاّ وجهٌ واحدٌ، وإلاّ كان تعليله عليه السلام أجنبيّاً عمّا علّله به من حلّيّة المواعدة والمقاولة وحرمة إنشاء البيع.

نقل مقالة الشيخ الأعظم قدس سره والتأمّل فيها

ولابدّ من النظر في الشبهة الواردة في رواية خالد بن الحجّاج ونحو وقوعها في الجواب: فهل كانت الشبهة عنده حول ما إذا قال الرجل: اشتر هذا الثوب؟ أو حول حكم الربح وإيقاع المعاملة؟ وهل يعتبر في الربح أن يقع ضمن المعاملة، فإن وقع قبلها كان العقد باطلاً؟ أو يُقال: إنّ المقاولة بين الطرفين إن وقعت على ما ليس عند أحدهما كان ذلك موجباً لعدم الجواز والبطلان في البيع اللاحق؟

هذه هي الوجوه المحتملة، ولابدّ أن يكون الجواب متناسباً معها ورافعاً للشبهة، ونحوه التحليل الوارد في قوله عليه السلام: «إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام»، بمعنى: أنّه لابدّ أن يكون له دخلٌ في رفع الشبهة عن السائل وتقريب الجواب إلى ذهنه.

---

(١) هذه الدعوى عهدتها على مدّعيها (المقرّر).

(٢) راجع كتاب البيع (للسيّد الخميني) ١: ٢١٧، أدلّة عدم لزوم المعاطاة وأجوبتها، الدليل الثاني.

وأمّا إذا لم يكن لها نحو ارتباطٍ بالكلام، فيقع البحث في ما لو كان ها هنا طريقٌ آخر لبيان صلتها به؛ لئلا نضطرّ إلى إنكار ورودها في كلامه عليه السلام؛ إذ لو لم نعثر على وجه ارتباطها بمحلّ الكلام الصادر عنه عليه السلام، لزم القول بعدم صدورها؛ تنزيهاً لكلام المعصوم عليه السلام عن اللغويّة.

وقد أفاد الشيخ الأعظم قدس سره في المقام[1]: أنّنا إمّا أن نحمله على أنّ البيع وجوداً وعدماً قد يكون محلّلاً (أي: بوجوده) ومحرّماً (أي: بعدمه) أو نقول: إنّ المقاولة محرّمةٌ والبيع محلّلٌ.

ومع الغضّ عن استعمال الكلام في عدم الكلام ووضع الألفاظ للماهيّات المجرّدة عن الوجود والعدم، إن قال زيدٌ كذا وكذا فمن أين لنا أن نحرز أنّه أراد الماهيّة الموجودة؛ إذ لعلّه أراد الماهيّة المعدومة؟

إلاّ أنّه على فرض ثبوت ما تقدّم في الفلسفة لا يمكن الالتزام به في محلّ البحث؛ لعدم انسجامه مع المحاورات العرفيّة المعهودة بين العقلاء. ومع قطع النظر عن الحمل في موضعٍ على المقاولة وفي آخر على البيع يلزم منه التفكيك.

بل قد يُقال: إنّ ما مّر غير سديد؛ لأنّ مفاد الرواية أنّ الكلام يحلّل ويحرّم، فهل يمكن أن يُدّعى أنّ المقاولة تحلّل وتحرّم؟ مع أنّها غير مؤثّرة، بل لغوٌ، فلا تؤثّر مطلقاً. أو يُقال: إنّ البيع الحاصل بعد المقاولة هو المؤثّر دونها؟ والوجه فيه: أنّ في المقام مقاولةً وبيعاً لما ليس عنده، ويُراد أن يُقال: إنّ المقاولة محرّمةٌ وبيع ما ليس عنده فاسدٌ، وقد أبرز الإمام عليه السلام ذلك بقوله: «**إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام**».

---

(١) راجع المكاسب ٣: ٦٣- ٦٥، الكلام في المعاطاة، ما يدلّ على عدم لزوم المعاطاة.

أمّا البيع الفاسد فليس بمحرّمٍ، بل هو باقٍ على ملك الغير، فيكون التصرّف فيه تصرّفاً في مال الغير بدون إذنه، وهو حرامٌ بلا إشكال. ومعه لم تكن المقاولة محرّمةً والبيع محلّلاً، وإنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام.

وفي ضوء ما سبق هل يكون البيان المزبور ذا فائدةٍ في تقريب محلّ البحث إلى ذهن السائل ووجيهاً في تحليل الكلام؟

وأمّا لو التزمنا بأنّه ليس بمحرّمٍ ولا بمحلّلٍ، بل المحرّم والمحلّل المعاملة الصحيحة النافذة، لا المعاملة غير النافذة بوجودها وعدمها، فضلاً عن المقاولة، فكيف يُدّعى معه أنّه محلّلٌ ومحرّمٌ؟ إلاّ أنّ ذلك لا طائل تحته، ولا ينفع في تقريب النصّ الصادر إلى الذهن.

ثمّ هل يمكن أن يُقال: إنّ المقاولة في هذا الموضوع الخاصّ علّة للربح تعبّداً، أي: الربح الحاصل مع المعاملة اللاحقة، مع أنّ البيع هو المحلّل لا المقاولة؟ وبعبارة أخرى: إنّ الإمام عليه السلام سلب المحلّليّة عن البيع وأسندها إلى المقاولة تعبّداً.

هل الاحتمال المذكور عقلائي؟ فيكون المعصوم عليه السلام قد ألغى ما هو المحلّل بحسب القاعدة في الموضوع الخاصّ، ووضع ما ليس محلّلاً موضع ما هو محلّلٌ.

أو يُقال: إنّ الرواية ليست ناظرةً إلى المقاولة، بل إلى المعاملة التي يقع فيها الإشكال، بأن يُدّعى أنّها فاسدةٌ إلاّ أنّه لا يترتّب عليها الحرمة تعبّداً، فترتفع حرمتها من الموضوع شرعاً، أعني: التصرّف في مال الغير، لتتعلّق بالبيع الفاسد، فنقول: إنّ هذا البيع فاسدٌ، مع أنّنا كنّا نقول في سائر الموارد: إنّ المقبوض بالعقد الفاسد قبضٌ بدون رضا، والرضا المعاملي غير

مفيد، بخلاف المقام؛ فإنّ الحكم بالحرمة تعلّق بعنوان المعاملة الفاسدة.

ولا يخفى ضعفه وفساده.

أو يُقال[١]: إنّ قوله عليه السلام: «**إنّما يحلّل الكلام**» لا يتعلّق بالمقاولة أو البيع الفاسد، بل يرجع إلى الموضوع المسؤول عنه فيها. والوجه فيه: أنّه سأل عن المقاولة بين طرفين، فقال أحدهما: اشتر لي ثوباً وأربحك كذا وكذا، فاشتراه له، ثمّ باعه طبقاً للمقاولة نفسها، فهل يؤثّر في فساد البيع المتأخّر، فيكون تمام الربح حراماً، أو يُقال بصحّة المعاملة؟ والحاصل: أنّ المقاولة هل تضرّ بالبيع المتأخّر أو لا تضرّ به؟

فمنشأ الشبهة عند السائل ما تقدّم، لا المقاولة نفسها، إلاّ باعتبارها أساساً للعقد المتأخّر[٢]، ولا البيع الفاسد. وقد اندفعت الشبهة لديه ببيان حكم المعاملة: فإن كانت صحيحةً كان الربح المفاد حلالاً، وإلاّ كان حراماً.

هل البيع تبادل إضافة أو تمليكٌ؟

وأمّا قوله عليه السلام: «**إن شاء أخذ وإن شاء ترك**» ففيه وجوهٌ:

الأوّل: أنّ زيداً لو باع عباءة بكرٍ من خالدٍ وتحقّق القبول من المشتري، أي: خالد، فهل هذه المعاملة صحيحة، فيجب تسليم العباءة له؟ أو يُقال: إنّ تمليك الطير المعيّن في الهواء والسمك الخاصّ في الماء مثلاً مع القدرة على التسليم لا بأس به، فتعدّ المعاملة صحيحةً وعقلائيّةً، على

---

(١) هذا هو مختاره (دام ظلّه) – (المقرّر).

(٢) واحتمال تأثيرها في إفساد العقد (المقرّر).

خلاف القول القائل بلغويّتها وفسادها؛ لعدم صدق المعاملة عليها؟

وفي باب البيع هل نقول: إنّ البيع تمليك عينٍ بعوضٍ أو هو تبادل الإضافات، كما صرّح به بعض الأعاظم قدس سره؟

قد يُقال: إنّه لابُد من تحقّق هذا المعنى في البيع، فيخرج من ملكيّة زيد شيءٌ ويدخل في ملكه آخر وبالعكس، وإلاّ لم يقع عقد البيع، ومعه لا يكون بيع الفضولي تامّاً إلاّ بعد الإجازة.

ولو كانت حقيقة البيع تمليك عينٍ بعوضٍ كان بيع الفضولي بيعاً تامّاً، وكانت الإجازة مؤثّرةً في صحّته لا في كونه بيعاً، فلا تكون الماهيّة مقيّدة بها؛ لوضوح الفرق بين الماهيّة والتأثير، والأثر قد يترتّب على الماهيّة وقد لايترتّب عليها.

فهل تمليك الطير في السماء والسمك في الماء خارجٌ عن ماهيّة البيع؛ للزوم الملكيّة، أو يمكن إطلاق البيع عليه عند العقلاء في صورة القدرة على التسليم، فيجب الوفاء به؟ مع أنّ ملكيّة البائع للماء لا دخل له في تمليك عينٍ بعوضٍ، فمن أجرى عقداً على ما ليس عنده ثمّ ملكه، هل يكون عقده باطلاً أو صحيحاً على القواعد والأصول؟

ثمّ إنّنا إذا راجعنا سائر الروايات في الباب أمكن لنا أن نقول: إنّ قوله عليه السلام: «**إن شاء أخذ وإن شاء ترك**» مفاده أنّه إن كان بيعاً صار البائع ملزماً بالوفاء به، فهو بيعٌ صحيحٌ، إلاّ أنّه إذا ربح كان الربح حراماً.

نعم، لو نظرنا إلى روايات أُخرى في المقام قد يُستفاد منها أنّ المعاملة المزبورة باطلةٌ، إلاّ أنّه لو أوقع المعاملة بعد إجراء المقاولة لم يترتّب أيّ محذور عليها.

التحقيق في المقام

فقد ظهر أنّه قوله عليه السلام: «**إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام**» جوابٌ عن طرف الشبهة لا عن الطرف الآخر، وإنّما نشأ الإشكال من توهّم كون الجواب عن كلا الطرفين. وبيان ذلك: أنّ الشبهة طرأت بسبب الشكّ في كون الربح حلالاً أو حراماً، أي: الربح الحاصل على أثر المعاملة المتأخّرة القائمة على أساس المقاولة؛ لاحتمال تأثير تلك المعاملة في بطلانها، ولذا سأله الإمام عليه السلام عمّا إذا كانت معاملةً أو مقاولةً صرفةً، فأجاب أنّها صرف مقاولة، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّه لا بأس بها حينئذ. ويلزم معه أن يكون قوله عليه السلام: «**إنّما يحلّل الكلام**» جواباً عن تحليل الشبهة لكلا الطرفين، فيُقال: إنّه لو كان البيع فاسداً لم يكن حراماً.

وعليه فالمراد سؤالاً وجواباً هو البيع الثاني، وهو[1] الذي يكون محلّلاً للربح ومحرّماً له على الآخر ومحرّماً لعدم التسليم، وليس السؤال عن المقاولة أو البيع الفاسد. نعم، تضمّن السؤال المقاولة؛ بملاك تمهيدها للبيع اللاحق، أي: المسؤول عنه والواقع في الجواب؛ لاحتمال تأثيرها في بطلانه وحرمة الربح الحاصل منه، وعليه فالتعليق ناظرٌ إليه. هذا.

إلاّ أنّ فساد تلك الاحتمالات[2] قرينة على ما مرّ منا؛ ضرورة عدم تأثير البيع الفاسد أو المقاولة فيه، والسؤال والجواب ناظران إلى ما لم يكن فيه بأسٌ، لا ما كان فيه بأسٌ.

---

(١) ما أفاده هنا خلاف ما يظهر من الجملة من: أنّ الكلام المحلّل غير الكلام المحرّم (المقرّر).

(٢) أي: الوجوه التي ذكرها الشيخ الأعظم قدس سره (المقرّر).

وليست المقاولة أو البيع بوجوده أو عدمه محلّلاً أو محرّماً، فكيف نُسب إلى المعصوم عليه السلام ما هو واضح الفاسد، بل ينبغي القول: إنّ فساد ما تقدّم منه قرينةٌ عقليّةٌ على ما حقّقناه في المقام.

ولا يخفى أنّ قوله: (اشتر لي) إشارةٌ إلى البيع الأوّل وقوله: (أربحك كذا) إشارةٌ إلى البيع الثاني؛ فإنّه لا يريد تزويده بالربح حينها.

ولا إشكال في ذلك بعد فهم العرف له، على أن يُلحظ الغرض من السؤال أوّلاً والوجه في جواب الإمام عليه السلام ثانياً، مع عدم إرجاع الكبرى إلى الطرفين معاً، فلابدّ من الرجوع إلى العرف وفهم العقلاء والطرق المعهودة لديهم.

بقيت شبهة في المقام - على القول بشمولها لكلام الشارع المقدّس كما مرّ منّا وعدمه - حاصلها وقوع التعارض بين منطوق الرواية ومفهومها، وسيأتي التعرّض لها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

وتوضيح ذلك: أنّ صريح الرواية انحصار المحلّل والمحرّم بالكلام، فما أفاده بالكلام هو الزواج مثلاً، فيكون محلّلاً وضعاً، وبعد أن تصير المرأة زوجةً يحرم عليها المخالفة في التمكين والبضع، مع أنّ ذلك ليس من شؤون اللفظ، وإنّما هو نتيجة النكاح الواقع، ويستحيل أن يترتّب على اللفظ آثار الزوجيّة، وإن كانت الآثار مترتّبة على بعضها الآخر.

وبعبارة أُخرى: إنّ ما يؤثّر فيه العقد هو تمليك عينٍ بعوضٍ مثلاً، وأمّا عدم جواز التصرّف فيه من قبل الغير، فيستحيل أن يكون ذلك أثراً للبيع؛ لأنّه أثرٌ للملكيّة الحاصلة من البيع. أضف إلى ذلك أنّه لا معنى لأن يجيز زيدٌ تصرّف بكرٍ في ماله نفسه؛ لأنّ زيداً مسلّطٌ على ماله وفي حدود

سلطنته، وعند وقوع البيع يخرج المال عن سلطنته.

وأمّا القول بجواز التصرّف فيه بعد العقد فغريبٌ، الخروج المال عن ملكه وسلطانه حينئذ، ولذا قيل بأنّ المقبوض بالعقد الفاسد لا يصحّح إجازة التصرّف فيه، مع أن التصرّف قد يكون غصبيّاً؛ لاستحالة قصد الشخص الملتفت المعنى المزبور؛ لأنّه صار أجنبيّاً عن ملكه وماله، فكيف يجيز آخر بالتصرّف في ماله؟!

والحاصل: أنّ ما هو في حدود السلطنة وشؤونها هو البيع فقط، وأمّا التصرّف فهو خارجٌ عن البيع، ومترتّب على الملكيّة. وعلى هذا الضوء يكون قوله عليه السلام: «**إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام**» دالاً بمفهومه على أنّه لا يحرم فيه الكلام، فإن باع زيدٌ كتاباً، فباعتبار وقوع البيع تكون المعاملة نافذةً بمقتضى منطوق الكبرى المذكورة، إلاّ أنّه باعتبار أنّ التصرّف في ذلك الشيء غير الناشئ عن الكلام يكون محرّماً بمقتضاها يقع التعارض بالعرض بين المنطوق والمفهوم في سائر العقود والإيقاعات.

وهكذا يقع التنافي في كلام الشارع المقدّس؛ لما تقرّر منا من شمولها له أيضاً؛ فإنّ الشارع لو قال: (إذا غلى العصير العنبي حرم) استفيد حرمته عند الغليان، مع أنّه يراد جعل الغليان بنفسه محرّماً، وهو ممّا لا يُستفاد من اللفظ.

ونحوه الكلام في المعاطاة؛ فإنّها بيعٌ جائزٌ محلّلٌ؛ بملاك إطلاق قوله تعالى: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾، أي: بلحاظ كلام الشارع نفسه، إلاّ أنّها ليست لفظاً، فيكون المفهوم منه عدم التحريم وعدم التأثير، فيقع التعارض، ولابدّ من علاجه حينئذ.

والغرض: أنّ سوق الكلام من أوّله إلى آخره والوجه في سؤال ابن الحجّاج وبيان الشبهة والجواب والتعليل الوارد كلّه ناظرٌ إلى صورة واحدة من المسألة، غايته أنّه بلحاظ المفهوم منها قد يُستفاد أمراً آخر يتعلّق بالطرف الآخر منها.

وذلك أنّه قال: (الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا الثوب وأُربحك كذا وكذا)، فهذه صورة المقاولة الواقعة بين الطرفين، فأجاب الإمام عليه السلام: «أليس إن شاء ترك، وإن شاء أخذ؟». فقال: بلى. ومفادها وقوع المعاملة بين طرفين دون البيع، ولذا أجاب عليه السلام بعدم البأس فيها، والتحليل الوارد ناظرٌ إلى ما تقدّم من الموضوع في كلامه؛ لأنّه وقع تعليلاً لقوله: «لا بأس».

ففي المقام أُمورٌ ثلاثة: الأوّل: قوله: (اشتر لي هذا الثوب)، والثاني: شراء الثوب المطلوب لغرض بيعه من ذلك الشخص، والثالث: بيعه الثوب الذي اشتراه بعشرة بربح دراهم خمسة. والشبهة مرتبطة بالربح الأخير بلحاظ حلّيّته وحرمته؛ ضرورة عدم وقوع الإشكال في اللفظ، فلا يُقال: إنّ مجرّد قوله: (اشتر لي الثوب) حرامٌ أو حلالٌ، وإنّما الإشكال في ما إذا كانت المقدّمات المزبورة موجبةً لحرمة الربح وعدمه.

ثمّ إنّ ما يحلّل الربح من الأُمور الثلاثة المتقدّمة: إمّا المقاولة وإمّا الشراء اللاحق وإمّا المعاملة الأخيرة. أمّا المقاولة فلا توجب حلّيّة الربح؛ لأنّها ألفاظٌ ناظرةٌ إلى الربح، فهي ليست ربحاً. وأمّا شراؤه الثوب بعد المقاولة فلا يُفيد التحليل أيضاً؛ إذ ليس في الشراء المذكور ربحٌ أصلاً[1]،

---

(١) قد يتصوّر حصول الربح فيه، كما إذا اشتراه بقيمة أقلّ من قيمته السوقيّة، إلاّ أن يُقال: إنّ المفروض عدم الربح في مثل هذا الشراء، فتأمّل (المقرّر).

وإنّما يحصل الربح بالمعاملة الأخيرة، ما أدّى إلى نشوء الشبهة حول هذه المعاملة المترتّب عليها الربح، من حيث إنّها مسبوقة بتلك المقدّمات، فيقع الكلام في حرمة الربح وحلّيّته.

وبعد التأمّل والتدبّر يُلاحظ: أنّ الكبرى القائلة بأنّه «**إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام**» لها دخلٌ بالبيع الثاني دون المقاولة والشراء الأوّل، بل البيع الثاني هو الذي يحلّل لهذا الطرف ويحرّم لذلك الطرف.

فليس الغرض إذن بيان أنّ طبيعة الكلام تحلّل وتحرّم، ليرد الإشكال على المقاولة أو البيع الأوّل، بل لا ربط لذلك بالمقام بالمرّة، وإنّما السؤال والجواب ناظران إلى سببيّة المقاولة لحرمة الربح، وأُجيب بعدم البأس فيها، وعُلّل ذلك بأنّه «**إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام**».

فقد تبيّن - بحسب ما فهمناه من الخبر الوارد- أنّ الشبهة ناظرةٌ إلى البيع الأخير، والتعليل المذكور فيها لا يخرج عن ذلك، بل هو تعليلٌ لقوله: «**لا بأس به**» أو ما كان مورداً للسؤال والجواب عند الراوي.

وقد اتّضح أيضاً: أنّ المقام ليس من قبيل الحصر، بل حول صحّة البيع المتقدّم، وأنّه محلّلٌ ومحرّمٌ، فكأنّ الإمام عليه السلام أراد أن يقول: إنّ الكلام - أي: البيع المفروض في السؤال- صحيحٌ. وأمّا فهم الحصر من كلامٍ لا يكون محلّلاً ولا محرّماً فغير وجيهٍ قطعاً[1].

والغرض: أنّ المنساق من الرواية سؤالاً وجواباً في سائر فقراتها - وبه

---

(١) هذا الكلام لا ينافي الحصر؛ لأنّ مفاده حصر المحرّم والمحلّل بالكلام، لا أنّه حصر الكلام بالمحلّل والمحرّم، بحيث إذا وجد كلامٌ آخر كان نقضاً له. نعم، لو وجد محلّلٌ ومحرّمٌ غير الكلام يرد الإشكال، كما لا يخفى، فتأمّل (المقرّر).

يكون محلّلاً للربح ومحرّماً لعدم التسليم - هو بيان حكم الربح الحاصل بمبادلة مبنيّة على مقاولة متقدّمة على الشراء، والمفروض أن المشتري مختارٌ في المبادلة المذكورة، لا بيانُ حكم المقاولة والمواعدة، وإن ذُكرت باعتبارها أساساً للعقد المتأخّر، ولا حكم البيع الفاسد واحتمال تأثيره في فساد العقد اللاحق كما مرّ تقريره.

والسرّ فيه: أنّ المقاولة والبيع وجوداً وعدماً ليسا محرّمين أو محلّلين في مفروض الرواية، فكيف يُسند إلى الإمام عليه السلام ما كان واضح الفساد؟

ويشهد لمّا حقّقناه بعض الروايات الواردة في باب بيع ما ليس عنده نحو: صحيحة منصور وغيرها[1]، إلاّ أنّه لا يُجدي الكلام حولها في المقام؛ لعدم استفادة اعتبار اللفظ والصيغة منها.

حول إشكال التعارض بين المنطوق والمفهوم

ويمكن دعوى التعارض بين منطوق قوله عليه السلام: «**إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام**» ومفهومه في نحو المعاطاة؛ فإنّ مقتضى المنطوق - على فرض إطلاقه وشموله لكلام الشارع وغيره - نفوذ المعاطاة، إلاّ أنّ المعاطاة لمّا كانت بالفعل لا بالكلام والصيغة لم تكن محلّلةً، ما يُفهم منه أنّ الفعل العاري عن اللفظ لا يوجب تحقّق المعاملة ونفوذها[2].

والجواب عنه بالنقض والحلّ.

---

(١) راجع الكافي ٥: ١٩٩- ٢٠١، باب الرجل يبيع ما ليس عنده.

(٢) انظر نظير ذلك في كتاب البيع (للسيّد الخميني) ١: ٢١٤، أدلّة عدم لزومها المعاطاة وأجوبتها، الدليل الثاني.

أمّا النقض: فأنّا إذا لاحظنا صيغة النكاح، وجدنا أنّها مؤثّرةٌ في ترتّب العقد عليها خاصّة، فالكلام محلّلٌ تكليفاً، والعقد موجبٌ لتحقّق الزوجيّة، وبها تحلّ سائر الاستمتاعات، ويحرم على الزوجة معه النشوز وعدم التمكين. فظهر أنّ اللفظ لا يترتّب عليه الآثار المطلوبة على تنوّعها وتعدّدها.

كما أنّ الكلام يوجب تمليك العين بعوضٍ، فيكون محلّلاً وضعاً، والعقد الصحيح هو الموجب لنفوذ وحصول الانتقال إلى غيره ممّا هو مقصود في المعاملة. ومعه يستحيل أن يكون عدم جواز تصرّف الغير من آثار البيع؛ لأنّه أثر للملكية الحاصلة بالبيع.

مع أنّه لا معنى للقول بالإجازة في تصرّف زيد في ماله بعد حصول البيع؛ لأنّك مسلّطٌ على مالك خاصّة، وبالعقد يخرج المال من حدود سلطنتك، فما هو من شأنها هو البيع، بخلاف التصرّف الخارج عنه والمترتّب على الملكيّة كما هو ظاهر.

وبالجملة: فالإشكال واردٌ على ما صرّح به القوم أيضاً؛ فإنّ لفظ البيع سببٌ لحلّيّة المعاملة ونفوذها، كما هو المستفاد من منطوق الكبرى المزبور، إلاّ أنّه بعد تحقّق الانتقال يحرم التصرّف فيه، كما هو المفهوم منها، فيقع التعارض المذكور فيها وفي سائر العقود والإيقاعات، ولابدّ من البحث عن العلاج حينئذ.

وبالجملة: إنّ منطوق قوله عليه السلام: «**إنّما يحلّل الكلام ...**» يُفيد أنّ البيع أو النكاح يحلّل وضعاً أو تكليفاً بمقدار إيجاد الملكيّة وتحقّق الزوجيّة، ومقتضى المفهوم عدم حلّ التصرّف في المال وعدم لزوم التمكين؛ لأنّهما أثران لا يترتّبان على الكلام، ما يكشف عن عدم صحّة البيع والنكاح.

ويجري الكلام كذلك في المعاطاة؛ فإنّ إطلاق منطوقه يقتضي نفوذ المعاطاة؛ إذ الحكم بحلّيّتها مستندٌ إلى كلام الشارع بتنفيذ البيع مطلقاً، كما سبق تقريبه، إلاّ أنّ المعاطاة في نفسها ليست كلاماً، فيشملها العموم الدالّ على نفي ترتّب الأثر عليها.

تقرير الحلّ في المقام

وأمّا الحلّ فيمكن تقريره بوجهين:

الأوّل: أنّ مفهوم قولهعليه السلام: «إنّما يحلّل الكلام ...» هل هو اقتضاء اللفظ نفي التحليل أو عدم اقتضاء اللفظ للتحليل؟ وإن قيل: إنّ الكلام محرّمٌ، فهل المستفاد منه أنّ ما عداه لا يكون محرّماً أو أنّ فيه مقتضى التحريم؟

ومن الواضح: أنّ العرف والعقلاء يفهمون من عدم اقتضاء غير اللفظ للتحليل والتحريم، لا اقتضائه نفي التحليل والتحريم، فليس الكلام سبباً للتحليل وسبباً لعدمه، كما هو واضحٌ؛ للزوم التناقض. بل المراد أنّه لو لم يكن لفظٌ، لم يكن هناك مقتضى للتحليل في المقام، فالمعارضة من قبيل المقتضي واللامقتضي، ومعه لا يكون في المعاطاة ما يقتضي التأثير، فيرتفع التعارض؛ لعدم التنافي.

الثاني: أنّه إذا دار الأمر بين أن نرفع اليد عن إطلاق الكلام -على ما ذهبنا إليه- وبين أن نقول: إنّ ما عدا الكلام لا يحلّل ولا يحرّم، أي: بذاته، إلاّ أنّه يمكن أن يكون مؤثّراً بالعرض لأجل الكلام الجاعل له محلّلاً ومحرّماً. ولذا قالعليه السلام- على التقريب المختار-: إنّ شراء الثوب بالنحو المذكور لا بأس به، مع أنّ شأن البيع بلا واسطة ليس التحليل، بل النقل والانتقال، فالبيع يحلّل، بمعنى: أن يكون الربح حلالاً بواسطة وقوع البيع، لا

أنّه مؤثّر فيه بالمباشرة.

وعلى هذا الضوء يمكن الجمع بينهما بالقول: إنّ المعاطاة وإن لم تكن بنفسها حلالاً ولا حراماً، إلاّ أنّه بتبع قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾(١) وقوله تعالى: ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾(٢) تكون نافذةً وصحيحةً.

نعم، بناءً على ما قرّرناه يكون المحلّل والمحرّم هو الكلام لا غير، فيبعد أن يكون ما عداه محلّلاً أو محرّماً(٣)؛ فإنّ البيع أحلّه الله بالكلام، ومع العقد وحصول الملكيّة تترتّب حرمة التصرّف في مال الغير، ويحلّ لك التصرّف في مالك.

فقد تلخّص: أنّ الرواية إن لم يمكن التمسّك بها لإثبات صحّة المعاطاة، كما هو المختار، فهي لا تدلّ على بطلانها قطعاً.

الاستدلال بروايات باب المزارعة

وأمّا روايات باب المزارعة فمتعدّدة، إلاّ أنّ مفادها واحدٌ، فلنذكر إحداها، وهي صحيحة الحلبي قال: سُئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يزرع الأرض، فيشترط للبذر ثلثاً وللبقر ثلثاً؟ قال: «**لا ينبغي أن يسمّي شيئاً؛ فإنّما يحرّم الكلام**»(٤).

وظاهر الصحيحة أنّ شبهة السائل في جواز اشتراط الثلث للبذر

---

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

(٢) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(٣) كما في الإجماعات والأدلّة اللّبيّة (المقرّر).

(٤) الكافي ٥: ٢٦٧، باب قبالة الأرضين والمزارعة ....، الحديث٦، ووسائل الشيعة ١٩: ٤١، باب أنّه يُشترط في المزارعة كون النماء مشاعاً ....، الحديث ٢٤١١٠.

والثلث للبقر، أي: في التسمية والاشتراط، بلا نظر إلى خصوص الاشتراط باللفظ أو بغيره. فأجاب الإمامعليه السلام بأنّ التسمية محرّمةٌ، فلا ينبغي أن يسمّي ويشترط قدراً مّا؛ فإنّما يحرّم الكلام، فيكون ذلك قرينة على أنّ المراد من الكلام هو الكلام الخاصّ، أي: الاشتراط، لا إفادة أنّ غير الكلام غير محرّمٍ، بتأسيس كبرىً كلّيّة.

ويشهد له: أنّها لو كانت بصدد الحصر، لتغيّرت أوضاع الأسواق وتبدّلت كيفيّة المعاملات في البلدان بعد صدور هذه الرواية عن مولانا الصادقعليه السلام، مع أنّ كافّة المسلمين - بمن فيهم الإمامعليه السلام - كانوا يكتفون بالمعاطاة في مبادلاتهم العقلائيّة، مضافاً إلى افتقار الردع إلى الإعلان والتشديد، ولو كان لاشتهر وبان.

والحاصل: أنّ الجملة ناظرةٌ إلى تحريم التسمية وحرمة الشرط المفروض في السؤال، وهو لا يناسب الحصر.

الاستدلال على المقام بروايات أُخرى

وقد يتمسّك بروايات أُخر ذكرها الشيخ الأعظمقدس سره وادّعى إشعارها به[1]، كما في رواية يحيى بن الحجّاج - الذي لا يبعد وثاقته - قال: سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن رجل قال لي: اشتر هذا الثوب وهذه الدابّة وبعنيها أربحك فيها كذا وكذا. قال: **«لا بأس، اشترها ولا تواجبه البيع قبل أن تستوجبها أو تشتريها»**[2].

---

(١) المكاسب ٣: ٦٤- ٦٥، ما يدلّ على عدم لزوم المعاطاة.

(٢) الكافي ٥: ١٩٨، باب بيع المرابحة، الحديث٦، ووسائل الشيعة ١٨: ٥٢، باب أنّه يجوز أن يساوم على ما ليس عنده ...، الحديث ٢٣١٢٣.

ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره في المقام والتأمّل فيه

قال الشيخ الأعظم: إنّ الظاهر أنّ المراد من مواجبة البيع ليس مجرّد إعطاء العين للمشتري[١].

وما أفاده وإن كان حقّاً، إلاّ أنّه لا يُفيد في المقام، كما لا يوجب إشعار الرواية باعتبار اللفظ فيها.

والسرّ فيه: أنّه لابدّ من النظر إلى ما هو المراد من الإيجاب، وما هو الوجه في إطلاق الإيجاب على نحو قوله: بعتُ، وإطلاق الإيجاب على الإثبات أو الإلزام ونحوهما.

ومن الواضح: أنّ الإيجاب والاستيجاب لا يلزم أن يكون باللفظ؛ لعدم دلالة اللفظ على الإيجاب بمفهومه وعنوانه، وإنّما يُطلق عليه الإيجاب: إمّا باعتبار أنّ لفظ البيع سببٌ لثبوت معنىً اعتباري، وإمّا باعتبار كونه سبباً للإلزام، ولو بعد تعقّبه بالقول[٢]. وبأيّهما يُطلق على اللفظ صحّ إطلاقه على المعاطاة؛ فإنّ فيها إيجاباً واستيجاباً، كما في اللفظ.

نقضٌ وإبرامٌ

إن قلت: إنّه يُستظهر عرفاً من قوله: (يواجبه البيع) وجود اللفظ.

قلنا: لا كلام في سقوط الاستظهار المذكور؛ إذ لم يقل: أوجبت كذا وكذا؛ ليُقال بظهوره في اللفظ، بل لو حملناه على اللفظ، لم يكن المراد تماميّة

---

(١) راجع المكاسب ٣: ٦٥، ما يدلّ على عدم لزوم المعاطاة.

(٢) لا يلزم ذلك مطلقاً، كما في العقود الجائزة، كما لا يبعد هنا لزوم تخصيص الأكثر، فافهم (المقرّر).

المعاملة باللفظ خاصّة، وعدم نفوذها بغيره، فلا دلالة ولا إشعار فيها لما ذكر.

بل قد يُقال: إنّه لو سلّمنا أنّ المراد من الاستيجاب هو البيع بالصيغة، لكان مقتضى المقابلة بين الاشتراء والاستيجاب والعطف بـ (أو) - كما في بعض النسخ- أنّ المقصود هو الشراء بالمعاطاة، فتدلّ عندئذ على صحّتها[1].

إلاّ أنّ الحقّ عدم تماميّة الاستشعار المزبور وسقوط الادّعاء المتقدّم، ولا صلة للرواية بالمعاطاة إثباتاً ونفياً.

ونحوها رواية العلاء قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يبيع البيع، فيقول: أبيعك بده دوازده، أو ده يازده، فقال: «**لا بأس، إنّما هذه المراوضة، فإذا جمع إليه البيع جعله جملةً واحدةً**»[2].

ولا يخفى: أنّه لا إشعار فيها لما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره أيضاً[3]، إلاّ أن يُحمل قوله عليه السلام: «**جعله جملة واحدة**» على اصطلاح النحويّين، أي: لفظة واحدة، وهو غريب غايته؛ بداهة أنّ المراد ضمّه إلى بعضه الآخر وجعله مبيعاً واحداً.

في مفاد روايات بيع المصحف

وأمّا الروايات الواردة في بيع المصحف، كرواية سماعة عن أبي

---

(١) راجع كتاب البيع (للسيّد الخميني) ١: ٢١٨، أدلّة عدم لزوم المعاطاة وأجوبتها، الدليل الثاني.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٥٤، باب البيع بالنقد والنسيئة، الحديث ٣٥، ووسائل الشيعة ١٨: ٦٣، باب استحباب اختيار بيع المساومة على غيره ... الحديث ٢٣١٥٠.

(٣) المكاسب ٣: ٦٥، ما يدلّ على عدم لزوم المعاطاة.

عبدالله عليه السلام قال: سألته عن بيع المصاحف وشرائها. فقال: «**لا تشترِ كتاب الله، ولكن اشترِ الحديد والورق والدفّتين، وقل: أشتري منك هذا بكذا وكذا**»[١].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ قوله عليه السلام: «**قل: أشتري**» ظاهر في الوجوب الوضعي، فلا يتحقّق الشراء إلاّ باللفظ.

وفيه ما لا يخفى؛ ضرورة أنّ الرواية ليست في مقام بيان اعتبار اللفظ في البيع وعدمه، بل بصدد بيان عدم جواز بيع المصحف نفسه، وأنّ الجائز هو بيع الحديد ونحوه، فلا يراد بها وجوب التلّفظ، فتأمّل.

الوجه الثالث: الإجماع والشهرة

بقي الكلام في دعوى الإجماع أو الشهرة.

وليُعلم: أنّه يحتمل في معقد الإجماع المدّعى[٢] وجوهٌ:

الأوّل: أنّ المعاطاة لا تكون بيعاً، بل لا ينشأ من المتعاطيين في الخارج إلاّ الإباحة. نعم، لو قُصد بالتعاطي التمليك لزمت المعاملة وترتّبت آثارها.

الثاني: أنّ المتعاملين وإن قصدا البيع، إلاّ أنّ البيع لا يقع بنظر العقلاء، ولذا قالوا بتقوّم البيع باللفظ والصيغة. ولو قلنا بحصول الإباحة فيه، فلا يُراد

---

(١) الكافي ٥: ١٢١، باب بيع المصاحف، الحديث٢، تهذيب الأحكام ٦: ٣٦٥، باب المكاسب، الحديث١٧٠، ووسائل الشيعة ١٧: ١٥٨، باب عدم جواز بيع المصحف ...، الحديث٢٢٢٣٦.

(٢) غنية النزوع: ٢١٤، كتاب البيع.

بإباحة التصرّف هنا إلاّ الإباحة الشرعيّة لا المالكيّة؛ لما تقدّم من خروجه عن سلطنة المتبايعين بعد النقل والانتقال.

والوجه فيه: أنّ ما قصداه من البيع لم يقع، وما وقع من الإباحة المالكيّة لم يُقصد، إلاّ أنّ الشارع أجاز التصرّف فيه بنحو الإباحة الشرعيّة.

الثالث: أنّها وإن كانت بيعاً عقلائيّاً، إلاّ أنّ الشارع لم يصحّحها ولم يحكم بنفوذها، كما في البيع الربوي؛ فإنّه بيعٌ عند العقلاء، مع أنّه ليس ببيعٍ في نظر الشارع. نعم، أباح الشارع التصرّف فيه بنحو الإباحة الشرعيّة لا المالكيّة؛ لما مرّ.

الرابع: أنّها وإن كانت بيعاً صحيحاً عند الشارع والعقلاء أيضاً، إلاّ أنّها لا تُفيد النقل والملكيّة، بل تقع فاسدةً بنظره، فهي بيع لا كسائر البيوع التي تفيد النقل والانتقال.

الخامس: أنّها وإن كانت بيعاً صحيحاً مفيداً للملكيّة عند الشارع أيضاً، إلاّ أنّها جائزةٌ قابلة للفسخ.

حصيلة ما ذُكر من الوجوه

ولا كلام في فساد الاحتمالين الأوّل والثاني؛ لقصد المتعاملين البيع خارجاً، مع بناء العقلاء عليه، وكذا الثالث؛ إذ لم يرد عن الشارع اصطلاح خاصّ في ألفاظ المعاملات.

والصحيح منه: إمّا الاحتمال الرابع – على أن تكون الإباحة شرعيّة لا مالكيّة – وإمّا الاحتمال الخامس.

في بيان كلمات الأعلام في المقام

ولابدّ من ملاحظة كلمات الأعلام في المقام ليتّضح الحال فيها.

وليتدبّر: أنّ الأصل فيها ما أفاده الشيخ المفيد[١] والشيخ الطوسي[٢] (قدّس سرّهما)، والظاهر منهما عدم انعقاد الإجماع على فساد المعاطاة أو جوازها.

قال الشيخ المفيدقدس سره في «المقنعة»: البيع ينعقد على تراضٍ بين الاثنين فيما يملكان التبايع له، إذا عرفاه جميعاً، وتراضيا بالبيع، وتقابضا وافترقا بالأبدان[٣]، انتهى.

والظاهر - كما أفاده صاحب «الجواهر»[٤] وتبعه الشيخ الأعظمقدس سره - إرادة بيان شروط صحّة العقد الواقع بين اثنين وتأثيره في اللزوم، لا بيان وقوع البيع باللفظ وعدمه.

حول المراد من كلام الشيخ المفيدقدس سره[٥]

ولا بأس أوّلاً بإمعان النظر في العبارة ليتبيّن أنّه هل يتحصّل منها شيء يُجدي في المقام وينفع في الاستدلال أو لا؟

فنقول: هل مراده أنّ البيع لا يقع إلاّ عند تحقّق الشرائط المذكورة في كلامه، فيكون الافتراق بالأبدان دخيلاً في ماهيّته؟

---

(١) المقنعة (للشيخ المفيد): ٥٩١، كتاب التجارة، باب عقود البيع.

(٢) الخلاف ٣: ٤١، كتاب البيوع، مسألة ٥٩.

(٣) المقنعة (للشيخ المفيد): ٥٩١، كتاب التجارة، باب عقود البيع.

(٤) جواهر الكلام ٢٢: ٢١١، مقدّمة في ألفاظ عقد البيع.

(٥) المكاسب ٣: ٥٧، قيام الإجماع على عدم لزوم المعاطاة.

أو إنّ غرضه أنّ الافتراق مؤثّرٌ في اللزوم؟

ويقوى إرادة اللزوم من قوله: (ينعقد البيع)، لا تحقّق الماهيّة والمفهوم فقط، ويؤيّده ما ذهب إليه من صحّة بيع الفضولي مع عدم تحقّق الملكيّة فيها قبل الإجازة، وصحّة بيع المكره، مع عدم تحقّق الرضا منه. فلو كان للفظ دخلٌ في اللزوم لكان عليه أن يقول: لا ينعقد، أي: لا يلزم البيع إلاّ بالصيغة.

والحاصل: أنّه بقرينة ذكر الافتراق والتقابض والتراضي يتّضح أن المراد من الانعقاد هو الانعقاد على وجه اللزوم. وإذ كان الشيخ المفيد بصدد بيان شرائط عقد البيع، يعلم عدم اعتبار اللفظ عنده في اللزوم والملكيّة، بل يكفي التقابض في تحقّق البيع الملزم عرفاً.

وقد انقدح بذلك عدم انعقاد الإجماع على اعتبار اللفظ في زمان الشيخ المفيد، وإلاّ لم يُفتِ على خلافه.

بيان المراد من كلمات شيخ الطائفة قدس سره في المقام

وأمّا الشيخ الطوسي فقد قال في «الخلاف»: إذا دفع قطعة إلى البقلي أو إلى الشارب، وقال: أعطني بقلاً أو ماءً، فأعطاه، فإنّه لا يكون بيعاً، وكذلك في سائر المحقّرات، وإنّما يكون إباحةً له، فيتصرّف كلٌّ منهما فيما أخذ تصرّفاً مباحاً، من دون أن يكون ملكه.

وفائدة ذلك أنّ البقلي إذا أراد أن يسترجع البقل، وأراد صاحب القطعة أن يسترجع قطعته، كان لهما ذلك؛ لأنّ الملك لم يحصل لهما، وبه قال الشافعي[1].

---

(١) راجع المغني (لابن قدامة) ٤:٤، كتاب البيع عقده بالقول والفعل.

وقال أبو حنيفة: يكون بيعاً صحيحاً، وإن لم يوجد الإيجاب والقبول[١]. وقال ذلك في المحقّرات دون غيرها.

دليلنا: أنّ العقد حكمٌ شرعي، ولا دلالة في الشرع على وجوده هنا، فيجب أن لا يثبت. وأمّا الإباحة بذلك فهو مجمعٌ عليه، لا يختلف العلماء فيها[٢]، انتهى[٣].

فهل يُريد من قوله: (لا يكون بيعاً) استقرار سيرة العقلاء على الإباحة، لا على البيع، لا أنّ المراد بناء العقلاء على البيع إلاّ أنّ الشارع خطّأهم في هذا البناء رغم قصدهم إيّاه، أي: إنّ الملحوظ في السوق هو عدم اعتباره بيعاً بل إباحةً.

ويُلاحظ عليه: أنّ لنا أن نقول: بل استقرّ سوق المسلمين على اعتباره بيعاً.

أو يُريد أن يقول: إنّ ما وقع ليس بيعاً ولو قصده العقلاء كافّة؟

ويُلاحظ عليه: أنّه يلزم الرجوع إلى العرف في تعيين المفاهيم والماهيّات الاعتباريّة، بل لو كان البيع في اللغة لا يقع إلاّ بالصيغة، قلنا: إنّه ما لم يثبت ذلك عند العقلاء، لم يلزم متابعتهم فيه؛ لأنّ البيع تبادلٌ عقلائي، فمرجع فهمه وفهم شرائطه إليهم.

أو يُريد أنهم قصدوا البيع، إلاّ أنّه ليس بيعاً شرعاً؟

ويُشكل عليه: أنّ الشارع هل كان من أهل اللغة؟ مع أنّ من مهامّه الحكم بالنفوذ وجعل القانون، لا وضع اصطلاحٍ خاصٍ في باب المعاملات،

---

(١) راجع المغني (لابن قدامة) ٤:٤، كتاب البيع عقده بالقول والفعل.

(٢) الخلاف ٣: ٤١، كتاب البيوع، مسألة ٥٩.

(٣) وهذا من الاجماع المنقول بخبر الواحد، ولم تثبت حجيّته في الأُصول (المقرّر).

فلا يتمّ ما ذُكر أيضاً.

أو يُريد أنّه ليس بيعاً صحيحاً، بمعنى: أنّه وإن كان بيعاً في نظر العقلاء، وقد قصده المتعاقدان وأوقعا البيع تبعاً لسيرة العقلاء عليه، إلاّ أنّ الشارع لا يراه عقداً صحيحاً تامّاً؟

نقول: إن كان ذلك هو مراده، فما معنى ما أفاده من الإباحة في العبارة اللاحقة لكلامه: قال: فإنّه لا يكون بيعاً، وكذلك سائر المحقّرات، وإنمّا إباحة له بتصرّف كلّ واحدٍ منهما فيما أخذه تصرّفاً مباحاً من غير أن يملكه. انتهى.

مع أنّ البيع إن كان فاسداً هل يُعقل أن يحكم عليه بالإباحة المالكيّة؟ وقد سبق أنّ بيّنا بطلان ذلك، فلا طريق إلى إثبات الإباحة حينئذ.

أو يُريد أن يقول: إنّ ما وقع ليس بيعاً صحيحاً ولم يبحه المالك، وإنمّا أباح الشارع مال الغير رغم أنف صاحبه، أي: جعل الشارع الإباحة محلّ ذلك التبادل الفاسد؟ ومن الواضح أنّه لا يمكن الالتزام بذلك قطعاً.

فهل المراد بقوله: (لا يكون بيعاً) أنّ المتعاطيين يقصدان الإباحة لا البيع بالمبادلة، لا أنّهما قصدا البيع فلم يجز الشارع؟

أو إنّ غرضه: أنّ المبادلة التي وقعت ليست بيعاً، ولو قصده العقلاء؟ مع أنّه لا يخفى لزوم الرجوع إليهم في تعيين المفاهيم، ولو لم يكن البيع لغةً إلاّ التبادل بالصيغة واللفظ.

أو إنّ مراده أنّهما قصدا البيع، إلاّ أنّه ليس بيعاً في نظر الشارع؟

وفيه: أنّه ليس للشارع اصطلاحٌ خاصّ في ألفاظ العقود والإيقاعات، مع أنّ من شأنه الحكم بالنفوذ وعدمه وجعل الأحكام والقوانين.

أو إنّ الغرض بيان عدم وقوع البيع الصحيح، وإن قصده المتعاملان وكان بيعاً في نظر العقلاء؟

فإن كان مراده هذا الاحتمال، فما المقصود بقوله: فإنّه لا يكون بيعاً، وكذلك في سائر المحقّرات، وإنّما يكون إباحةً له، فيتصرّف كلّ منهما فيما أخذ تصرّفاً مباحاً، من دون أن يكون ملكه؟

مع أنّ البيع إن كان فاسداً، لم يمكن معه أن تكون الإباحة مالكيّةً، ولا طريق لدينا إلى إثباتها.

أو إنّ المقصود منها أنّ البيع وإن لم يكن صحيحاً، إلاّ أنّ الشارع أباح مال الغير رغم أنف صاحبه؟

مع أنّه لا يمكن أن تكون الإباحة في المقام مالكيّةً، بل ينبغي أن تكون إباحةً شرعيّةً إلى حين الرجوع، بل لا يمكن الالتزام بذلك أيضاً؛ لأنّ المتعاطيين لم يقع منهما إلاّ المبادلة، فإجازة التصرّف خارجةٌ عن حدود سلطنتهما، كما مرّ.

ثمّ إنّ قوله: (وفائدة ذلك ... لأنّ الملك لم يحصل لهما) يدلّ على أنّ المعاطاة إن أفادت الملك جاز الرجوع ولم يكن البيع لازماً، وإن أوجدت الملك كانت لازمةً[1].

فظهر من بيانه الشريف عدم تحقّق الإجماع على جواز المعاطاة في زمانه، وإلاّ لم يخالف الإجماع.

---

(١) لم يظهر لنا تقريب الدلالة بالنحو المذكور؛ لأنّها ليست دلالةً عرفيّةً، مع أنّ السيّد الأُستاذ كان يؤكّد على لزوم فهم الروايات وكلمات القوم كما يفهمها أهل السوق وأصحاب المحاورة، مع أنّ التقرير المزبور على خلافه قطعاً (المقرّر).

مع أنّه صرّح في أوّل «الخلاف»: أنّه لو كانت المسألة التي يذكرها في كتابه إجماعيّةً لاستدلّ عليها بالإجماع[1]، فعدم دعوى الإجماع عليها دليلٌ على عدمه، كما هو ظاهر.

وقد انقدح: أنّه لا إجماع على اعتبار اللفظ في الصحّة في زمان الشيخ الطوسي قدس سره، خصوصاً مع دعوى الإجماع في كلامه على حصول الإباحة.

والغرض: أنّ ظاهر كلام الشيخ الطوسي قدس سره هو الاحتمال الرابع المتقدّم، والظاهر من التعليل الوارد في ذيل كلامه أنّ الملك لو كان حاصلاً لما جاز الرجوع، وقد استدلّ على الفساد بعدم دليل على الصحّة، مع قيام الدليل عليها، كما حقّقناه سابقاً.

فظهر عدم قيام الإجماع على عدم صحّة المعاطاة أو عدم لزومها، مع أنّه لو أُقيم الدليل على حصول الملك بها، لكانت المعاطاة لازمةً في نظره لا محالة.

ولعلّ بعض الفقهاء المعاصرين للشيخ الطوسي قدس سره كان يرى أنّ المعاطاة ليست بيعاً صحيحاً، وإن أفادت الإباحة المالكيّة، واختار آخرون الإباحة الشرعية مع عدم الصحّة أيضاً، في حين ذهب فريقٌ ثالثٌ إلى إفادتها الملكيّة دون اللزوم، ورابع إلى إفادتها الملكيّة واللزوم معاً، وهكذا.

وعلى هذا كيف يصحّ دعوى الإجماع على اعتبار اللفظ في الصحّة أو في اللزوم بعد الشيخ المفيد وشيخ الطائفة (قدّس سرّهما)، مع أنّهما الأصل في هذا الباب، وكيف يمكن التعويل على الإجماع المدّعى في

---

(١) الخلاف ١: ٤٥، مقدّمة المؤلّف.

«الغنية»[١]، فضلاً عن دعوى من تأخّر عنه، مع ما في إجماع «الغنية» من الكلام، فراجع.

النظر في كلمات ابن زهرةقدس سره في المقام

مع أنّه يظهر من تتبّع كلمات ابن زهرةقدس سره في «الغنية» حذو كلام الشيخقدس سره، ولذا أفاد فيها ما يلي: واعتبرنا حصول الإيجاب من البائع والقبول من المشتري تحرّزاً عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتري والإيجاب من البائع، وهو أن يقول: بعنيه بألف، فيقول: بعتك؛ فإنّه لا ينعقد بذلك، بل لابدّ أن يقول المشتري بعد ذلك: اشتريت أو قبلت؛ حتّى ينعقد. واحترازاً أيضاً عن القول بانعقاده بالمعاطاة، نحو أن يدفع إلى البقلي قطعة ويقول: أعطني بقلاً، فيعطيه؛ فإنّ ذلك ليس ببيعٍ، وإنّما هو إباحة التصرّف. يدلّ على ما قلناه الإجماع المشار إليه[٢]، انتهى.

وفي المقام أُمور ثلاثة هي: افتقار العقد إلى طرفين، وأنّ المعاطاة ليست ببيع، وأنّها ليست إلاّ إباحة للتصرّف، ويحتمل رجوع الإجماع في كلامه إلى الأخير؛ فإنّه القدر المتيقّن، مع موافقته لدعوى الشيخ الطوسيقدس سره أيضاً، فراجع[٣].

تذييلٌ وتحصيلٌ

وكيف كان فلا يُعتنى بدعوى الإجماع بعد زمان الشيخين (قدّس

---

(١) غنية النزوع: ٢١٤، كتاب البيع.

(٢) راجع غنية النزوع: ٢١٤، كتاب البيع.

(٣) الخلاف ٣: ٤١، كتاب البيع، مسألة ٥٩.

سرّهما)؛ بعدما ظهر من كلامهما عدم انعقاد الإجماع عليه في زمانهما.

كما أنّ ظاهر العلاّمة في «التذكرة» وجود قولٍ معتدٍّ به بعدم اعتبار اللفظ في المعاطاة وكفاية التعاطي في الحقير وغيره؛ فإنّه صرّح فيها بما ملخّصه: الأشهر عندنا أنّه لابدّ من الصيغة[١]. ونسبه في «المختلف» إلى الأكثر، بقوله: ذهب إليه أكثر علمائنا[٢].

مع أنّ المحقّق الثاني في «جامع المقاصد» ادّعى أنّ المعروف بين الأصحاب أنّ المعاطاة بيع، وإن لم تكن كالعقد في اللزوم[٣].

فقد تحقّق: أنّه لا شهرة على إناطة لزوم الملك باللفظ، كما لا إجماع لا على فساد المعاطاة ولا على جوازها، ولابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى ما تقتضيه القواعد العامّة التي سبق أن ذكرناها وأشرنا إلى ما هو التحقيق فيها.

---

(١) تذكرة الفقهاء ١٠: ٧، كتاب البيع، الفصل الثاني: في الصيغة.

(٢) مختلف الشيعة ٥: ٥١، كتاب المتاجر، الفصل الرابع: في عقد البيع وشرائطه.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٥٨، كتاب المتاجر، المقصد الثاني، الفصل الأوّل: الصيغة.

تنبيهات المعاطاة

التنبيه الأول: حول جريان شروط البيع وأحكامه في المعاطاة

هل يُعتبر في المعاطاة ما يعُتبر شرعاً في البيع بالصيغة من الشروط المعتبرة في المتعاقدين والعوضين أو لا؟ وهل تجري فيها الأحكام الثابتة للبيع القولي من قبيل: حرمة الربا والخيارات أو لا؟ وهل يمكن القول بالتفصيل بين الأقسام المتصوّرة في المعاطاة، وكذا بين الشروط والأحكام؟[1]

وتنقيح البحث يتوقّف على الكلام في مقامين: أحدهما: في المعاطاة التي يُراد منها الإباحة، والآخر: في المعاطاة التي يُراد منها التمليك.

المقام الأوّل: الكلام في المعاطاة المقصود بها الإباحة

ولنغضّ النظر عمّا اخترناه وحقّقناه من أنّ المعاطاة بيعٌ عقلائي وشرعي، ولنبحث فيها بحسب صناعة الفقه، كما لو صدر التعاطي بين طرفين بعنوان إباحة التصرّفات، فأباح كلّ منهما ماله للآخر: إمّا مطلقاً أو في الجملة، فهل يعتبر فيها حينئذٍ الشروط والأحكام المعتبرة في البيع بالصيغة أو لا؟

وقبل الخوض في المقصود لابدّ من ملاحظة أنّه هل تكون إباحة التصرّفات بالنحو المزبور موجبةً لانتزاع الملكيّة أو لا؟

---

(١) راجع المكاسب ٣: ٦٦- ٧٣، الكلام في المعاطاة، التنبيه الأوّل.

والغرض: أنّ الملكيّة لدى العقلاء هل تُعتبر بلحاظ الأثر، فما لا أثر له مطلقاً - لا في الحال ولا في الاستقبال- لا يكون ملكاً في اعتبارهم؟ كما لو كان لزيد خاتمٌ، وسقط في البحر، بنحوٍ لا يكون قابلاً للاسترجاع أو يترتّب الأثر عليه حالاً أو استقبالاً، فهل يبقى ملكاً له عندئذٍ في اعتبار العقلاء أو لا؟ فيُقال: إنّ سلب مطلق الأثر يوجب سلب الملكيّة، وعدم اعتبارها له، كما أنّ إثبات كافّة آثار الملكيّة يوجب اعتبارها له.

ونحوه الساحات التي تقوم الدولة بإنشائها، بحيث نعلم أنّ الأرض لا يكون لها أثرٌ الآن ولن يكون لها أثرٌ في المستقبل بلحاظ مالكها الأصلي[1]؛ إذ لن تعود له يوماً، فيُبحث أنّه هل تبقى على ملكيّته وتنتقل إلى ورثته بموته، أو يُقال معه بسقوط ملكيّته مع الضمان؟

وكما لو اتّخذ زيدٌ مسجداً في بقعةٍ لا يمرّ بها أحدٌ للصلاة فيه - لا في الحال ولا في الاستقبال- فهل يمكن اعتباره مسجداً أو لا؟ فلو قال: جعلته مسجداً - ولم نشترط القبض ونحوه- فهل يصير بذلك مسجداً في نظر العقلاء، أو يعدّ هذا الجعل لغواً عندهم[2]؟

---

(١) سلب الأثر في المقام غير وجيه؛ إذ لا أقلّ يكون السير عليها مباحاً له، ولغيره مفتقراً إلى الإجازة، وحيث لم يدلّ دليلٌ على ارتفاع مثل هذا الحكم يُستصحب (المقرّر).

(٢) إن كان عدم اعتبارهم للمسجديّة من باب لغويّة الوقف وعدم تعقّل قصده بنحو الإرادة الجدّيّة، فهذا وإن كان حقّاً، إلاّ أنّه خارجٌ عن محلّ البحث، وإن كان من باب عدم وجود الأثر له، فنقول: إنّه يمكن تصوير بعض الآثار التي تكون مناطاً لحكم العقلاء بعنوان المسجديّة من قبيل: حصول الثواب الأخروي لمالكه، وحرمة

أو اتّخذ مسجداً وصلّى فيه الناس، إلاّ أنّ القرية غمرها ماء البحر، بنحوٍ زالت آثارها أجمع، فهل يعتبر العقلاء المسجديّة والملكيّة معه أو يقول بسقوطهما؛ لسلب الأثر المطلوب منه؟

كما أنّه إذا أباح زيدٌ كافّة التصرّفات لخالد، كان ذلك عبارةً أُخرى عن التمليك؛ لزوال سلطنته عندئذ، فتثبت له جميع التصرّفات[1] المترتّبة على الملكيّة، وهو عبارة أُخرى عن البيع، كما سيتّضح ذلك.

والحاصل: أنّه لو التزمنا بأنّ إباحة المال لكافّة أنحاء التصرّف فيه مغايرة للتمليك في اعتبار العقلاء، لم يُشترط فيها ما يُشترط في البيع، وإلاّ أصبحت هذه المعاملة بيعاً أيضاً؛ إلاّ أن يُقال بالفرق بين الإباحة المعوّضة والإباحة غير المعوّضة.

ثمّ لو بنينا على أنّ الإباحة المطلقة لا تُفيد إلاّ الإباحة دون الملك، يقع البحث في أنّه هل يُشترط في المعاطاة كذلك ما يُشترط في البيع القولي من تقدّم الإيجاب على القبول، والتوالي بينهما، والتقابض في المجلس في الصرف، ونحوها الأحكام المترتّبة على البيع كالخيارات؟

نقول: لابدّ من ملاحظة الدليل الدالّ على إمضاء هذه المعاملة، فإن لم

هدمه والجلوس فيه بدون رضا صاحبه. ثمّ إنّ هذه الآثار وإن كانت متأخّرةً عن المسجد، إلاّ أنّ العقلاء حينما يلحظون ترتّبها عليه يحكمون عليه بالمسجديّة (المقرّر).

(١) سلطنته على هذه التصرّفات تكويناً غير معلومة؛ لوضوح أنّ الغاصب لا يصير مالكاً قطعاً. نعم، السلطنة الشرعيّة أو العقلائيّة إنّما تترتّب على الملكيّة، فإذا كانت الملكيّة مترتّبةً عليها لزم الدور (المقرّر).

يكن له إطلاقٌ وشككنا في التصرّف في المال شرعاً وعدمه؛ لاحتمال اعتبار الشارع التساوي في العوضين مثلاً، لم تكن الإباحة مفيدةً للملك اللازم، فيحتاج جواز التصرّف فيه إلى دليل آخر.

هذا وقد تمسّك الشيخ الأعظم قدس سره[1] لنفي الاعتبار بدليل «**الناس مسلّطون على أموالهم**»[2] مع أنّه قد تقدّم في موطنه عدم صلاحيّة هذا الدليل لنفي الشكوك الراجعة إلى الأسباب.

بسط الكلام وبيان المرام

وهل يمكن التمسّك بمفهوم قوله عليه السلام: «**فلا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه**»[3] وبالاستثناء في موثّقة سماعة وغيرها: «**لا يحلّ دم امرئٍ مسلم ولا ماله إلاّ بطيبة نفسه**»[4] بناءً على إطلاق المفهوم والمستثنى؟

قد يُقال: لابدّ من البحث هنا في القضايا التي لها مفهومٌ أو وقعت مورداً للاستثناء؛ فإنّ الكلام تارةً يُساق لغرض إفادة المستثنى، وأُخرى

---

(١) المكاسب ٣: ٦٦، الكلام في المعاطاة، التنبيه الأوّل.

(٢) عوالي اللئالي ١: ٢٢٢، الفصل التاسع، الحديث ٩٩، وبحار الأنوار ٢: ٢٧٢، الباب ٣٣، الحديث ٧.

(٣) الاحتجاج ٢: ٤٨٠، ذكر طرف ممّا خرج أيضاً عن صاحب الزمان عليه السلام من المسائل الفقهيّة، وبحار الأنوار ١٠٠: ١٨٢، أبواب الوقوف والصدقات والهبات، الباب ١، الحديث ٦.

(٤) الكافي ٧: ٢٧٣، باب القتل، الحديث ١٢، من لا يحضره الفقيه ٤: ٩٢، باب تحريم الدماء والأموال بغير حقّها، الحديث ٥١٥١، ووسائل الشيعة ٥: ١٢٠، باب حكم ما لو طابت نفس المالك ....، الحديث ٦٠٨٩.

لإفادة المستثنى منه، وثالثةً في مقام بيان الاستثناء بعقديه، كما أنّه تارةً يكون مسوقاً لإفادة المنطوق وحده، وأُخرى لإفادة المفهوم، وثالثةً في مقام بيان كلا الأمرين.

فإن كان في مقام بيان المستثنى والمستثنى منه أو المنطوق والمفهوم معاً، جرى الإطلاق؛ لتماميّة شرائطه فيه، فيرتفع الشكّ، وإلاّ فلا.

والظاهر:أنّه يمكن التمسّك بالإطلاق في المفهوم والمستثنى، والمراد منه أنّ تمام الموضوع لجواز التصرّف هو الإذن وطيب النفس، فإن طابت نفسه حلّ ماله، بلا دخل أمرٍ آخر فيه. فمع الشكّ في توقّف الحلّيّة وجواز التصرّف على أمرٍ آخر يمكن دفعه بالإطلاق، ومعه لا يرد عليه ما يرد على دليل السلطنة.

نعم، قد يتوهّم أنّ الروايتين ليستا في مقام بيان المفهوم وعقد المستثنى[1].

ويُلاحظ عليه: أنّ كلاً من الدليلين ناظرٌ إلى ما هو المرتكز في نظر العقلاء من الحكم بعدم جواز التصرّف في مال الغير دون إذنه وجوازه معه، والحكم بعدم حلّيّة المال من دون رضا صاحبه وحلّيّته مع طيب نفسه، فهما من الأحكام العقلائيّة، لا التعبّديّة الصرفة، فلا يدخل أمرٌ آخر فيه عند العقلاء، كما لا ينقدح في ذهن العرف من الرواية إلاّ ما هو مرتكزٌ لديهم، لا سيّما مع الإقرار وعدم الردع من الشارع الأقدس. ومعه لا يبعد أن نفهم الإطلاق من الاستثناء والمفهوم، ونقول: إنّ طيب النفس والرضا هو تمام

---

(١) راجع كتاب البيع ١: ٢٣١- ٢٣٢، تنبيهات المعاطاة، التنبيه الأوّل.

الموضوع للحلّ والإباحة، بلا دخالة شيء آخر فيه.

وهذا بخلاف دليل السلطنة؛ فإنّ الحكم هناك متعلّقٌ بالمال خاصّة، فلا يُفيد إلاّ السلطنة على المال، ولابدّ من اتّباع العقلاء في مقرّراتهم وبناءاتهم بلحاظ التصرّف في مال الغير، وأمّا في المقام فإنّ التصرّف فيه يحلّ بإجازة المالك وطيب نفسه. فمع الشكّ في اعتبار شرطٍ فيها: كتقدّم الإيجاب على القبول أو عدم الجهالة بالعوضين أو التساوي في المكيل والموزون، كان المرجع هو إطلاق الدليل المزبور استثناءً ومفهوماً.

وأمّا أدلّة حرمة الربا[1] ونفي الغرر[2] واعتبار التقابض[3] فلا تجري في المقام؛ لخروجه موضوعاً عنها، فلا دليل على اعتبارها في المعاطاة المفيدة للإباحة خاصّة.

والوجه فيه: أنّ دليل النهي عن بيع الغرر غير شاملٍ للمعاطاة المذكورة موضوعاً، مع أنّه لم يثبت النهي عن مطلق الغرر، مضافاً إلى انصرافه إلى المعاوضة بين الأموال.

---

(١) أمّا الكتاب الكريم فنحو سورة البقرة، الآيات: ٢٧٥- ٢٧٨، وسورة آل عمران، الآية: ١٣٠، وأمّا السنّة الشريفة فراجع من لا يحضره الفقيه ٣: ١٨٣، الحديث ٨٢٨، تهذيب الأحكام ٧: ٩٨، الحديث ٤٢١، ووسائل الشيعة ١٨: ١٦٥، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ١، الحديثان ١ و٢.

(٢) راجع عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٤٥، الحديث ١٦٨، ووسائل الشيعة ١٧: ٤٤٨، كتاب التجارة، أبواب آداب التجارة، الباب ٤٠، الحديث ٣.

(٣) أُنظر الكافي ٥: ٢٥٢، الحديثان ٣٢ و٣٣، تهذيب الأحكام ٧: ٩٩، الحديثان ٤٢٨ و٤٢٩، الاستبصار ٣: ٩٤، الحديث ٣٢٠، ووسائل الشيعة ١٨: ١٦٧، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ٢، الحديثان ١ و٢.

كما أنّ أدلّة اعتبار التقابض مختصّةٌ ببيع الصرف، فيخرج المورد عنها موضوعاً، كما لا يخفى.

وأمّا الدليل الدالّ على حرمة الربا فمورده التقابل بين العينين: كالذهب بالذهب ونحوه، فلا يشمل ما نحن فيه من الإباحة المقابلة للإباحة، مع أنّه لا إطلاق في الآيات الكريمة المرتبطة بالربا لغير البيع.

وأمّا الخيار فهو حكمٌ مرتبطٌ بالبيع ونحوه من العقود والمعاملات، فلا يثبت في المعاطاة المقصود منها الإباحة، وهذا واضح، مع أنه قد يُقال هنا: إنّ جعل الخيار فيها لا أثر له؛ لأنّها قابلة للفسخ بنفسها.

فتحصّل: أنّ المعاطاة المقصود بها الإباحة ليست بيعاً، ولا محكومةً بشرائطه وأحكامه كالخيار؛ لانتفاء موضوعها، فمع الشكّ في شرطيّة شيء فيها يتمسّك لنفيه بإطلاق دليل مشروعيّتها، كما تقدّم بيانه.

المقام الثاني: الكلام في المعاطاة المقصود بها التمليك

وأمّا إذا قُصد بالمعاطاة التمليك فهل يُعتبر فيها شروط البيع مطلقاً أو لا؟

نقول: لو وقعت المعاطاة بقصد التمليك، فمع عدم حصول الملك بها وحصول الإباحة، فالإباحة: إمّا أن تكون مالكيّةً وإمّا أن تكون شرعيّةً.

فإن كانت الإباحة الحاصلة مالكيّةً في ضمن التمليك فقط -بمعنى: أنّ الشارع لم يحكم بالملكيّة ولم يمض المعاملة فيها[1] - فحكمها كحكم الصورة السابقة؛ لانصراف الأدلّة عن مثلها، لو لم نقل بخروجها عن

---

(١) راجع مسالك الأفهام ٣: ١٤٨، كتاب التجارة، الفصل الثاني، وحاشية المكاسب (للسيّد اليزدي) ١:٦٧، القول في المعاطاة.

موضوع أدلّة شروط البيع.

وإن كانت الإباحة الحاصلة إباحةً شرعيّةً - بأن ألغى الشارع ما قصده المتعاطيان من التمليك، إلاّ أنّه حكم تعبّداً بالإباحة - فلابدّ من الرجوع إلى السيرة، والأخذ بالقدر المتيقّن منها؛ لأنّها دليلٌ لبّي.

والسرّ فيه: أنّه لا دليل على أنّ المعاطاة المذكورة مع فقد الشرائط وفسادها موضوعة لحكم الشارع بالإباحة.

وأمّا ما دلّ على شرطيّة شيءٍ في البيع أو تعلّق حكمٍ بعنوانه فالظاهر انصرافه عن المعاطاة المؤثّرة في الإباحة دون الملكيّة.

في ما هو التحقيق في المقام

والحقّ هو ما حرّرناه - وفاقاً لسيرة العقلاء وبناءاتهم واستناداً إلى الأدلّة المتقدّمة - من أنّ المعاطاة بيعٌ صحيحٌ عرفاً وشرعاً، بلا فرق بين الالتزام بجوازها أو لزومها، ومعه يشملها أدلّة الشرائط الثابتة للبيع بالصيغة، فيعتبر فيها ما يعتبر فيه، مع تماميّة مقدّمات الإطلاق، وهكذا بالنسبة إلى الأحكام المتعلّقة به.

وأمّا مع فقد الإطلاق في الدليل اللفظي وكان دليل الاشتراط هو الإجماع ونحوه، فلا يصحّ إثبات ما اعتبر في البيع للمعاطاة؛ لوضوح اختلاف كلمات المجمعين في المعاطاة، ونفي عنوان البيع عنها كما هو مختار غير واحدٍ منهم[1]، ما يلزم معه الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو اختصاصها بالبيع بالصيغة.

نعم، في ما كان متعلّق الإجماع هو العنوان كالبيع، وفرضنا أنّ كثيراً

---

(١) راجع الخلاف ٣: ٤١، جواهر الفقه: ٥٦، غنية النزوع: ٢١٤، والسرائر ٢: ٢٥٠.

من المجمعين لم يكن يرى المعاطاة مثلاً مصداقاً له في إفادة الملكيّة أو اللزوم، إلاّ أنّنا استكشفنا من معقد الإجماع تعلّق الحكم الشرعي بالعنوان مع إثبات مصداقيّتها له، أمكن في مثله إثبات الشرائط والأحكام لها.

إلاّ أنّ الكلام فيما لو قيل بأنّ المعاطاة عقدٌ جائزٌ، فهل تثبت لها الخيارات العقلائيّة أو لا؟ وهل تشملها الخيارات المجعولة شرعاً، أو يُقال بارتباط الخيار بالبيع اللازم خاصّة؟

من الواضح: أنّنا لو قلنا بأنّ المعاطاة تنتهي إلى الملك اللازم، فلا إشكال في البين؛ إذ تثبت الخيارات بأدلّتها للمعاطاة حينئذٍ؛ لإطلاق أدلّة الخيار، وثبوت عقلائيّة بعضها.

وبناءً على عدم لزوم المعاطاة فالظاهر أيضاً ثبوت الخيار لها؛ بملاك الإطلاق فيها، ولا يلزم منه ما توهّمه بعض أعاظم العصر من اللغويّة، باعتبار أنّ المعاطاة جائزةٌ بطبعها، خصوصاً مع صيرورتها لازمةً بالتلف أو بغيره[1].

مضافاً إلى عدم استلزام جعل الخيارات المتعدّدة للغويّة أو تحصيل الحاصل؛ لوضوح أنّه لا مانع من ثبوتها لشخصٍ واحدٍ، كخيار العيب وخيار الغبن وغيرهما.

الفارق بين الأحكام الشخصيّة والخطابات القانونيّة

وليتفطّن: أنّه وقع الخلط بين الأحكام الشخصيّة الجزئيّة والخطابات الكلّيّة القانونيّة، مع ما بينها من الفرق ملاكاً وخطاباً، ما نشأ عنه غير واحدٍ

---

(١) أنظر حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ١: ٨٢، القول في المعاطاة، ومنية الطالب ١: ٦٨، الكلام في المعاطاة، التنبيه الأوّل.

من الإشكالات والاشتباهات:

منها: الحكم بعدم منجّزيّة العلم الإجمالي إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ بتوهّم أنّ الخطاب في حقّه مستهجنٌ، هذا.

مع أنّ الاستهجان ليس في الخطابات الكلّيّة المتوجّهة إلى عامّة المكلّفين، فلا ينحلّ العلم الإجمالي؛ فإنّ عدم إمكان الانبعاث نحو شخص خارجي لا يوجب لغويّة القانون؛ لوضوح أنّ مبادئ القانون أمورٌ مختصّةٌ به، والمصحّح له هو إمكان الانبعاث نحو الطبيعة لا الشخص.

ومنها: توهّم أنّ الخطاب لا يُعقل أن يتوجّه إلى العاجز والغافل والساهي؛ بداهة أنّ الخطاب للانبعاث، ولا يتصوّر انبعاث العاجز ونحوه، فإذا كانت الإطاعة غير محتملةٍ فلا يمكن صدور الأمر الشخصي من الشارع[1].

---

(١) لازم ذلك أنّه على القول بانحلال التكاليف تكون المعصية جائزةً، إلاّ أنّ التكليف المتعلّق بمَن لا يحتمل ارتداعه لغوٌ فهو ساقطٌ، وعليه يكون شرب الخمر سبباً في سقوط حرمته بمجرّد العزم عليه، فلا يكون الشارب معاقباً. ولازم ذلك امتناع صدور المعصية من أصلٍ، واختصاصها بمَن هو في طريق الإطاعة دون العاصي المطلق؛ فإنّه غير معاقب لسقوط الحكم عنه ، وفي هذا اللازم من البطلان ما ترى .

ويمكن أن يجاب عنه إمّا بإنكار الانحلال كما فعل السيّد الأستاذ، وإمّا الالتزام بالسقوط مع القول بوجود العقاب على مخالفة الملاك، إلاّ أنّ الذي يأتي للنظر هو عدم استحالة الأمر والنهي حتى بناءً على الانحلال، وذلك لوجود الآثار التي يمكن أن تترتّب على التكليف غير الامتثال كعنوان المعصية والعقوبة. أو يقال: إنّ ذلك وإن كان مسلّماً مثلاً عند تأخّر الأمر رتبةً عن العزم على العصيان، بمعنى امتناع

ولا يخفى أنّ هذا أيضاً من موارد الخلط بين الحكم الكلّي والخطاب الجزئي؛ فإنّ الخطاب الشخصي المتوجّه إلى العاجز مثلاً لغوٌ يمتنع صدوره من الملتفت، خلافاً للخطابات الكلّيّة المتوجّهة إلى العناوين الكلّيّة: كالناس والمؤمنين؛ فإنّ مثل تلك الخطابات تصحّ بلا استهجان، إن كان فيهم من ينبعث عنها، ولا يلزم في رفع الاستهجان أو دفعه أن تكون باعثةً لكافّة الأفراد.

كما أنّ الخطاب الشخصي المتوجّه إلى العاصي أو الكلّي المتوجّه إلى عنوان العصاة مستهجنٌ قطعاً، فلا يُعقل صدوره من العاقل الملتفت، إلاّ أنّ الخطاب العمومي غير مستهجن، بل ثبت وقوعه؛ ضرورة شمول الخطابات والقوانين الإلهيّة للعصاة، كما أنّ مختار أعاظم المحقّقين شمولها للكفّار أيضاً، مع وضوح قبح توجّه الخطاب الخاصّ إلى الكافر المعاند، بل لا يمكن ذلك لغرض بعثه نحوه، كما لا يخفى. فلو كان حكم الخطاب الكلّي كحكم الجزئي، لزم تقييد الخطابات بغيرها، وهو ضروري الفساد.

وكذا الحال في النائم والجاهل والغافل وأمثالهم ممّن لا يعقل تخصيصهم بالحكم، ولا يمكن توجّه الخطاب الخاصّ إليهم. وإذا صحّ ما ذكرنا في مورد فليلتزم بصحّته فيما هو مشترك معه مناطاً، ومعه يصحّ

تكليف مَن يعلم بعصيانه، إلاّ أنّ الأمر حينئذ مثل الأوامر الشرعيّة موجودٌ في المرتبة السابقة على هذا العزم ، فلو سلّم أنّ العزم يجعل التكليف مستحيلاً، إلاّ أنّه يكون امتناعاً بالاختيار فيعاقب: إمّا على العزم نفسه أو عليهما، كالعقاب على من قتل نفسه بالسقوط من شاهقٍ، فافهم واغتنم (المقرر) .

الخطاب الكلّي لعامّة الناس، بلا اختصاصٍ بالقادر، فيعمّ الجميع، وإن كان العاجز والساهي والجاهل وأمثالهم معذورين في المخالفة، وعليه فمخالفة الحكم الفعلي قد تكون لعذرٍ كما أشرنا، وقد لا تكون كذلك.

والسرّ فيما حقّقناه هو: أنّ الخطابات العامّة لا تنحلّ إلى خطابات بعدد أفراد المكلّفين، بنحوٍ يكون لكلٍّ منهم خطابٌ متوجّهٌ إليه بخصوصه[1]، بل يكون الخطاب العامّ خطاباً واحداً يخاطب فيه كافّة الأفراد، وبه يفترق عن الخطاب الخاصّ في غير موردٍ.

مضافاً إلى أنّ الإرادة التشريعيّة ليست إرادة إتيان المكلّف وانبعاثه نحو العمل، وإلاّ لزم في الإرادة الإلهيّة عدم انفكاكها عنه وعدم صدور العصيان، بل مفادها جعل التقنين على نحو العموم. وفي مثله يُراعى الصحّة بملاحظة الجعل الكلّي القانوني، فلا تتوقّف صحّته عل صحّة انبعاث كلّ فردٍ فردٍ، كما يظهر ذلك بالتأمّل في القوانين العرفيّة.

---

(١) هذا غريبٌ منه؛ لأنّ الطبيعة بما هي لا معنى لتعلّق الحكم بها، وإنّما يتعلّق الحكم بها بلحاظ حكايتها عن الأفراد. وأمّا لو كانت حاكيةً عن صرف الوجود فإن كانت من ناحية المكلّف كان الوجوب كفائيّاً، وإن كانت من ناحية المتعلّق كان له امتثالٌ واحدٌ يسقط بعده الأمر لا محالة. أمّا إذا كانت الطبيعة حاكيةً عن تمام الأفراد من ناحية المكلّف أو المتعلّق فمعناه نظر الشارع إلى الأفراد؛ إذ لا نعني بنظره إلاّ النقل الإجمالي الذي يتناوله مدلول اسم أو جنس، وهو حاصلٌ لا محالة، بل إنّ معنى عدم نظره لبعض الأفراد عدم شمول الحكم له، فيلزم تخلّف ظهور المطابقة بين مقام الإثبات وعالم الثبوت؛ إذ يلزم عدم وجود الإرادة الجّديّة في بعض الأفراد، وهو خلفٌ. (المقرّر).

والغرض: أنّ التكاليف الشرعيّة كالقوانين العرفيّة المجعولة لغرض حفظ الاجتماع وتنظيم الأُمور، وكما أنّه ليس فيها خطاباتٌ دعائيّة، بل هاهنا خطابٌ واحدٌ متعلّقٌ بعنوانٍ عامّ، وبه يكون حجّةً على كافّة المكلّفين، فكذلك الخطابات الصادرة عن الشارع الأقدس المتوجّهة إلى الناس أو المؤمنين، فليس فيها إلاّ خطابٌ واحدٌ عامٌّ يشمل الجميع، فمع العلم بتأثيره في أكثر الأفراد[١] كفى في صحّة توجّهه إليهم، كما هو ظاهرٌ.

وبعبارة أُخرى: إنّ ما هو الموضوع في دائرة التشريع هو عنوان الناس أو المؤمنين، فلو قال: (يا أيّها الناس، اجتنبوا الخمر) أو قال: (يا أيّها الذين آمنوا، يجب عليكم الدعاء) لم يكن الموضوع فيهما إلاّ الناس والمؤمنين، أعمّ من كونهم عاجزين أو قادرين، جاهلين أو عالمين، وبهذا المعنى يكون الحكم فعليّاً في حقّ الجميع. نعم، العجز أو الجهل عذرٌ عقليٌّ عن تنجّز التكليف، والملاك في صحّة هذا الخطاب وعدم استهجانه هو صلاحيّته لانبعاث عدد معتدٍّ به من المكلّفين تجاهه.

فظهر: أنّ الاستهجان بالنسبة إلى الخطاب العامّ إنّما يلزم لو قطع المكلّف بعدم تأثير ذلك الخطاب العامّ في تمام المكلّفين، بخلاف ما لو احتمل التأثير في عددٍ منهم تحت عنوان خاصّ.

وقد انقدح بما ذكرنا الكلام في الخارج عن محلّ الابتلاء.

مع أنّ الإسلام لم يتّخذ مسلكاً مغايراً لما عليه القوانين والخطابات الدارجة بين العقلاء.

---

(١) يمكن النقض عليه بعدم إطاعة جملة من الأوامر الشرعيّة من قبل المسلمين، فيلزم كونها لغواً حينئذٍ، وهو كما ترى (المقرّر).

وبهذا البيان اتّضح: أنّ العلم والقدرة ليسا من شرائط التكليف، بل هما من شرائط التنجز، وتفصيل الكلام موكولٌ إلى محلّه، فراجع[١].

فما قيل من أنّ الامتثال مسقطٌ للأمر، فيسقط شطرٌ من الأمر بالحجّ في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّه عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٢] كلّما حصل الامتثال من آحاد المكلّفين[٣].

فاسدٌ جداً؛ لوضوح تعلّق الحكم في الآية الكريمة بعنوان الناس، ولا صلة لها بزيدٍ وبكرٍ، وهذا الحكم ناشئٌ من إرادة الله التشريعيّة الموجودة منذ الأزل، ولا يمكن تخلّف الإرادة التشريعيّة، فضلاً عن الإرادة التكوينيّة. ومعه يكون الحكم شاملاً لسائر الأفراد، سواء منهم الجاهل والعالم، والغافل والملتفت[٤]، فلا يصحّ دعوى ارتفاع الحكم عند النوم وفعليّته مع اليقظة.

---

(١) راجع مناهج الوصول ٢: ٢٥ – ٢٧، الفصل الخامس، الأمر الرابع، وتهذيب الأصول ١: ٢٧٠– ٢٧٢، المقصد الأوّل، في جواز أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٣) هذا ناشئٌ من عدم التدبّر في ما هو المراد من سقوط الأمر، مع أنّه لم يدّع أحد أنّه عند حصول الاستطاعة يتوجّه أمرٌ جديدٌ مستقلٌ بالحجّ، ويسقط بالامتثال، بل يكون الحكم فعليّاً منجزاً مع توفّر شرطه وتحقّق موضوعه، أي: الاستطاعة في المثال، وبها يكون الحاكم قابلاً للمحرّكيّة. وأمّا بعد الامتثال فتزول الفعليّة؛ لتحقّق الغرض المطلوب للأمر، فبقاء الحكم يعني التكليف بالحجّ ثانياً وثالثاً، وهو كما ترى. بل إنّنا لا نتعقّل ما ذكر؛ لأنه إمّا أن ينشأ بلا غرضٍ، وهو محالٌ، وإمّا أن ينشأ مع غرضٍ آخر، وهو خلفٌ. وأمّا دعوى إنكار منشأيّة الغرض للحكم؛ لأنّ الباري تعالى ليس محلّاً للحوادث، فغير مسموعةٍ في المقام؛ إذ لا ربط بين هذين الأمرين فيما نحن بصدده (المقرّر).

(٤) لا يخفى أنّه يستحيل تكليف الجاهل والغافل القاصر، سواء قلنا بالانحلال أم لم

في تحقيق الحال في المقام

ولعلّه طال البحث المقدّمي لبيان الخلط الواقع بين الأحكام الشخصيّة والخطابات القانونيّة.

والغرض: دفع ما توهّمه جملة من الأعاظم[١] من لغويّة جعل الخيار في المعاطاة؛ لأنّها قابلةٌ للفسخ بنفسها، فلا يُقاس ذلك باجتماع الخيارات في مورد واحد؛ بعد أن كان كلٌّ منها قابلاً للإسقاط والفسخ بالآخر، بخلاف المقام؛ فإنّ جواز المعاطاة حكميٌّ على الفرض، فلا يقبل الإسقاط، ومعه يعود الخيار لغواً بلا أثر.

ووجه الدفع:أنّه على ما سلكناه من الفرق بين الأحكام القانونيّة وغيرها[٢] لا يكون ثبوت الخيارات العقلائيّة والشرعيّة في المعاطاة لغواً؛ لأنّ جعل الخيار حكمٌ كلّيٌّ غير متوقّف على عدم لغويّته في مورد البيع، وإن كان في بعض أفراده كالمعاطاة بلا أثرٍ، لا سيّما مع ملاحظة عدم نظر

نقل به؛ لاستحالة أن يكون للدليل إطلاقٌ لهما. وأمّا المقصّر فهو مكلّف، قلنا بالانحلال أو لو نقل، وغايته أنّه على الثاني يُعاقب بمخالفته التكليف المنجّز فعلاً، وعلى الأوّل يعاقب؛ لأنّ الامتناع بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار؛ لتقصيره في مقدّمات العلم. مضافاً إلى أنّ الأحكام متعلّقة بمن يمكن تكليفه، لا بمن يستحيل تكليفه، ولذا نقول: ليكن التكليف غير منحلٍّ في سائر الموارد، إلاّ أنّه لا يشمل العاجز والقاصر من رأسٍ (المقرّر).

(١) راجع حاشية المكاسب (للمحقّق الإيراواني) ١: ٨٢، التنبيه الأوّل، هل المعاطاة بيعٌ حقيقةً أم لا؟ ومنية الطالب ١: ٦٨، التنبيه الأوّل.

(٢) راجع مناهج الوصول ٢: ٢٥ — ٢٧، الفصل الخامس، الأمر الرابع، وتهذيب الأُصول ١: ٢٧٠- ٢٧٢ ، المقصد الأوّل.

القانون إلى الأفراد المتكثّرين والموارد المتعدّدة خارجاً.

ثمّ إنّ ما أشار إليه غير واحد من المحقّقين من اعتبار شرائط العقد طرّاً في المعاطاة على القول بصحّتها ولزومها شرعاً[1] - عدا الصيغة - غير تامّ؛ بداهة عدم اعتبار غير واحدٍ من الشروط الثابتة للبيع فيها عند العقلاء، كما في شرطيّة التوالي بين الإيجاب والقبول في البيع القولي، مع بناء العرف على عدم اعتباره في المعاطاة.

والسرّ فيه ما تقدّم من أنّ الدليل الدالّ على اعتبار شرطٍ في البيع إن كان لفظيّاً له إطلاقٌ، أُخذ بإطلاقه، بخلاف الشروط الثابتة بالإجماع؛ فإنّها لا يمكن إثباتها للمعاطاة، ولو مع الالتزام بصحّتها ولزومها شرعاً، فراجع.

التنبيه الثاني: حول تحقق المعاطاة بإعطاء طرف واحد

هل يُعتبر في تحقّق المعاطاة إعطاء الثمن وإعطاء المثمن من الطرفين، فتتقوّم المعاطاة بهما، ولا تجري فيما عدا هذه الصورة، أم إنّ المعتبر عدم التعاطي من الطرفين، بل يُشترط الإعطاء من طرفٍ واحد، فيكون تعاطي الطرفين مخلاً بالمقصود، فلا تقع المعاطاة به، ولا حاجة معه إلى حضور الطرفين، بل يكفي مجرّد الإيصال، أم نقول: إنّه لا يلزم ما ذُكر أيضاً، كما إذا كان الثمن عند البائع والمثمن عند المشتري آنفاً، ثمّ قصدا التبادل، فيكفي ذلك في إيقاعها، أم نقول: إنّه إذا وقع عقدٌ باللفظ وكان فاسداً، لم يبطل إلاّ الصيغة واللفظ، إلاّ أنّ المعاطاة تتحقّق وتصحّ حينئذٍ؟

(١) حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ١: ٨٣ القول في المعاطاة، التنبيه الأوّل.

حول توقّف المعاطاة على الإعطاء والأخذ

فيه وجوهٌ[١]: اختار بعضهم أنّ المعاطاة لا تقع إلاّ بطرفٍ واحدٍ، فلو كان هناك طرفان كان مخلّاً بوقوعها.

وتقريب ذلك: أنّ البيع متقوّمٌ بالإيجاب والقبول، فلا تتحقّق ماهيّة البيع بدونهما، فإن أعطى العين كان إيجاباً، وأمّا الأخذ فإمّا أن يكون بعنوان القبول للإيجاب وإمّا أن لا يكون كذلك وإمّا أن يكون بإعطاء الثمن.

ومن الواضح أنّه إن لم يأخذ بعنوان القبول كانّت المعاملة تامّةً، فإن دفع الثمن فيما بعد كان ذلك وفاءً بالعقد، فلا يكون تسليم الثمن من أركان العقد. وأمّا إذا لم يكن الأخذ بنحو القبول بل كان القبول بواسطة الإعطاء الآخر، كان ذلك إيجابين وتملّكين مستقلّين، فلا تتحقّق بها المعاملة؛ ضرورة تقوّمها بالإيجاب والقبول، لا الإيجاب والإيجاب، والمفروض أنّه لم يقصد بالأخذ القبول، بل حصل إعطاءان وتملّكان مستقلّان[٢]، وهو أجنبيّ عن ماهيّة البيع.

فإن اعتبرنا الإعطاء في المعاطاة، لزم أن لا يقع بما مرّ، بل يلزم أن يكون الإعطاء بعنوان الإيجاب والأخذ بعنوان القبول، كما أفاده بعض المحقّقين قُدِّسَ سِرُّهُ[٣].

ويُلاحظ على ما ذُكر من تقوّم ماهيّة العقد بالإيجاب والقبول ما تقدّم غير مرّة من أنّ الإيجاب والقبول لا دخل له في ماهيّة العقد؛ لأنّ ماهيّة البيع

---

(١) راجع المكاسب ٣: ٧٤- ٧٦، الكلام في المعاطاة، التنبيه الثاني.

(٢) ما المانع من دلالة الإعطاء الآخر على القبول؟ (المقرّر).

(٣) أنظر حاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ١: ٨٣، القول في المعاطاة، التنبيه الأوّل.

ليست عبارةً عن الإيجاب والقبول، بل قد يقع البيع بهما، كما هو شائعٌ في سائر المعاملات اللفظيّة، وقد لا يتحقّق بهما.

والوجه فيه ما سبق آنفاً من: أنّ ماهيّة البيع عبارةٌ عن التمليك، أعني: التمليك بعوض، أو بمبادلة مالٍ بمال. فإن قال الموجب: (بعت هذا بذاك) أو (بادلت هذا بذاك) فقد تحقّقت ماهيّة البيع به[١]. وأمّا اعتبار القبول في أكثر الأحيان فليس من باب كون قوام الماهيّة به، بل لأنّ الأثر المترتّب على البيع إنّما يترتّب في صورة إحراز رضا الطرفين، أي: مع القبول.

ولذا قلنا: إنّ الموكّل بإجراء الصيغة من طرفين يمكن له أن يكتفي بصيغةٍ واحدة، ولا حاجة إلى أن يقول: (قبلت)[٢].

---

(١) ما أفاده السيّد الأُستاذ غريبٌ غايته؛ إذ غاية ما يمكن للموجب أن يقوم به هو تمليك ماله للآخر مشروطاً بتمليك الآخر ماله أيضاً. ولا يمكن أن يقوم الموجب -بالإضافة إلى ما مرّ- بنقل مال الغير إلى نفسه عوضاً عن ماله؛ فإنّه خلف كونه مالاً للغير، ولا دليل شرعاً على مثل هذا النحو من السلطنة. نعم، مع رضا الطرف الآخر قد يكون من باب الوكالة، إلاّ أنّ ذلك أمرٌ آخر. وعليه فالمبادلة متقوّمة بطرفين بالضرورة، ولا يمكن أن تقع من طرفٍ واحد ليُقال بحصول ماهيّة البيع، ولا حاجة إلى القبول حينئذ. بل إنّ التحقيق هو استحالة تحقّقها إلاّ بعد إنشاء اعتبار النقل من قبل الطرف الآخر بالقبول، ولذا لا يُطلق على الإيجاب وحده البيع، ولا يترتّب عليه أيّ أثرٍ مع الاقتصار عليه، لا من باب اشتراط أثره به، وهو لم يتحقّق بعدُ، بل من باب عدم انتقال المال من طرف القابل، كما هو واضح، ولا من طرف الموجب؛ لأنّه كان مشروطاً بالعوض، ولم يتحقّق بحسب الفرض، فلم يقع البيع من رأسٍ (المقرّر).

(٢) قد يُقال بتماميّة ما أفاده سيّدنا الأُستاذ؛ لأنّ لهذا الوكيل السلطنة على نقل كلا المالين، فيمكن معه أن يُدّعى إمكان نقله بإيجابٍ واحد. إلاّ أنّ ما ذُكر لا يدلّ على أصل الدعوى؛ لتعذّر نقل الإنسان مال غيره إلى نفسه، كما تقدّم (المقرّر).

وأمّا قول الآخر: (قبلت) فهو من قبيل قوله: (شكر الله سعيك)، بل لو قال ذلك في مقام القبول أو قال: (بارك الله في صفقة يمينك) كفى في تحقّقه ولا دخل له بماهيّة العقد بالمرّة.

فقد ظهر: أنّ تمام العقد بالإيجاب؛ لأنّه به يحصل تمليك العين بالعوض أو مبادلة المال بالمال، وهو تمام معنى البيع وبيان حقيقته[1].

نعم، لابّد أن يكون للعقد أثرٌ خارجي، وهو متوقّفٌ على إرضاء الطرف الآخر، ولذا لم ينعقد الإجماع أو تسالم الأصحاب على لزوم التوالي بين الإيجاب والقبول، كما لم نلتزم به في المقام أيضاً.

نعم، لو كان العقد متقوّماً بالإيجاب والقبول كان التوالي شرطاً ضروريّاً لحصوله عند العقلاء، إلاّ أنّ الحقّ تحقّق العقد بالإيجاب وترتّب الأثر خاصّة بوقوع القبول.

ونظير ذلك بيع الفضولي وبيع المكره؛ فإنّ كلّاً منهما بيعٌ بالاتّفاق، إلاّ أنّه يتوقّف على الإجازة في تأثيره، بمعنى أنّ ماهيّة البيع قد تحقّقت إلاّ أنّ الأثر قد يترتّب عليها وقد لا يترتّب، والقبول له مفاد الإجازة، لا أنّه دخيلٌ في ماهيّته[2].

---

(١) بل لا يحصل شيءٌ مّما ذكر: أمّا المبادلة فلأنّها متقوّمةٌ بطرفين، فيستحيل صدورها من طرفٍ واحد. وأمّا التمليك فهو وإن كان حاصلاً من الموجب، إلاّ أنّه مشروطٌ بتمليك الآخر له، وهو بعدُ لم يحصل ليتمّ البيع. وهذا هو مفاد قولهم: (بعوضٍ)، أي: بنحو الاشتراط، لا أنّ مفاده أنّ الموجب يحصل على العوض من مال الغير بالإيجاب نفسه؛ لاستحالة ذلك، كما مرّ غير مرّة. (المقرّر).

(٢) قياس القبول على الإجازة مع الفارق؛ لاشتمال العقد الفضولي على إيجابٍ وقبولٍ،

ويشهد لذلك الوجدان، لا سيّما بعد تعريف البيع بأنّه مبادلة مالٍ بمالٍ أو تمليك عينٍ بعوضٍ، فبالإيجاب تحصل المبادلة ويتمّ التمليك، وما قيل آنفاً متفرّعٌ على توهّم تقوّم الماهيّة بالإيجاب والقبول.

فقد تقرّر: أنّ ما قيل - من: أنّ تبادل الإعطاء إيجابان لا إيجابٌ وقبولٌ، فلا تتحقّق به ماهيّة المعاملة - فاسدٌ؛ لما مرّ منّا من عدم لزوم الإيجاب والقبول.

وأمّا دعوى كونهما إيجابين مستقلّين، ومجرّد الإيجاب المستقلّ لا يكفي في تحقّق العقد، فلنا أن نسأل عمّا هو المراد من الاستقلال في كلامهم: هل المراد أنّه لا يفيد التابعيّة للقبول؟ إن كان ذلك مقصودهم، قلنا: إنّه لا يلزم ذلك من رأس. وإن كان المراد أنّه لا ربط بين هذين الإيجابين، فهو ممّا لا يمكن الالتزام به؛ إذ لو قال أحدهما: (بعتك الدار بألف) فقال الآخر: (بعتك الألف بالدار) كفى في تماميّة المعاملة والعقد؛ لأنّ المطلوب رضاء الآخر، وما أفاده دالٌّ على الرضا.

بل يمكن أن نقول: إن القبول إن كان لازماً، فليس المقصود منه القبول بعنوانه، بل إذا كان قبولاً بالحمل الشائع كفى، وإن لم يصدق عليه القبول مفهوماً وحقيقةً. فلو قال زيدٌ: (بعتك الألف بالدار) صدق عليه القبول بالحمل الشائع، وإن لم يصدق عليه عنوانه. مع أنّهم عندما عرّفوا البيع بما تقدّم لم يذكروا تمامَ الحدّ فيه إلى آخره، ولذا قالوا بافتقار المعاملة إلى القبول.

فتكون الإجازة بمنزلة أحدهما، أعني: الإيجاب والقبول، بخلاف القبول؛ إذ لابدّ من وقوعه لنقل العوض، مع افتراقهما في دورهما في المعاملة أيضاً. بل لو أنكرنا لزوم القبول وكان القابل فضوليّاً، لم يفتقر إلى الإجازة، وهو كما ترى، فتأمّل (المقرّر).

والغرض:أنّ دعوى بطلان العقد ما لم يقصد التمليك بالعوض إنّما نشأت من توهّم تقوّم العقد بالقبول، وهو فاسدٌ كما سبق بيانه، كفساد ما قيل من أنّ الإنشائين المستقلّين إمّا بمعنى القبول، ولا حاجة إليه، وإمّا بمعنى عدم ارتباط التمليك المتأخّر بالتمليك المتقدّم. والوجه فيه:أنّ كلاًّ منهما يقول: (ملّكتك هذا بذاك)، مع أنّ المسألة من أوضح الواضحات، كما يمكن إقامة الدليل عليه تعبّداً بالرجوع إلى باب النكاح(١).

ثُمَّ إنّنا لو قلنا بلزوم القبول بمعنى المتابعة فلابدّ أن نختار أنّ الإعطاء لا يتحقّق إلاّ فيما إذا وصل المثمن إلى ذلك الطرف، فلو لم يستلمه لم يصدق الإعطاء. فهاهنا نحوان ممكنان: إمّا أن يمدّ يده لغرض الاستلام، فيصدق الإعطاء من الآخر، ومعه يكون هذا الإعطاء إيجاباً، والإعطاء الآخر بمنزلة القبول بالحمل الشائع، كما سبق بيانه في العقد بالصيغة أيضاً؛ لصحّة ما ذكر في الإيجابين. ولذا يُلاحظ في السوق أنّه لو لم يُعط الثمن وأرجع المثمن لا يقال: إنّه فسخ العقد، وعليه جرت سيرة كافّة العقلاء.

والحاصل: أنّ القبض إن لم يكن بعنوان القبول، بل كان عنوان القبول بنحوٍ آخر لا يُقال: إنّه فسخ المعاملة، بل لم تقع المعاملة تامّةً(٢)، وإنّما تتمّ

---

(١) سبق أن ذكرنا نصّ الرواية الواردة في باب النكاح، وهي لا تدلّ بحال على المدّعى؛ لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله اكتفى بالإيجاب بملاك سلطنته على كلا الطرفين، فيمكن له أن يبرز الإنشائين بمبرز واحد. إلاّ أنّ ذلك لا يدلّ على إمكان نقل البائع مال غيره إلى نفسه؛ لأنّه غير معقول، كما مرّ (المقرّر).

(٢) لو تمّ هذا الوجه لكان على خلاف دعواه؛ إذ لو كان مجرّد الإيجاب كافياً، فلمَ لا يُقال بكفايته في صحّة المعاطاة بين العقلاء في أسواقهم، ما يكشف عن عدم تأثير الإيجاب لوحده فيها، فتدبّر (المقرّر).

بالإعطاء فيما بعد.

وإمّا أن يكون القبول بهذا الأخذ والقبض، لاسيّما فيما إذا كانت المعاملة سنخ معاملة لا يُتصوّر فيها التعاطي بين الطرفين، كما في السلف ونحوه ممّا لا يمكن فيها المعاطاة، بل يكفي فيها الأخذ، فهذا إنّما يرجع إلى اشتراط القبض من طرفٍ واحدٍ.

حول دعوى عدم وقوع المعاطاة بإعطاء طرفٍ واحد

وربّما يُقال - كما أفاده بعض الأعاظم قُدِّسَ سِرُّهُ - بلزوم التعاطي وعدم كفاية الإعطاء من طرفٍ واحد؛ بتقريب أنّ البيع لا يتحقّق بمجرد الإعطاء والأخذ، بل لابدّ من صدق البيع على الفعل، وإلاّ لم يصحّ. ويترتّب على هذا القول أنّه في مثل الهبة المعوّضة والصلح ونحوهما لا تقع المعاطاة؛ لعدم وجود فعلٍ يكون مصداقاً بالحمل الشائع للصلح أو الهبة أو الضمان، بخلاف البيع؛ لوجود فعلٍ اعتبره العقلاء تبادلاً اعتباريّاً، أي: التبادل المكاني، فإذا حصل التعاطي فيه وقعت المعاملة، وإلاّ فلا[1].

ويُلاحظ عليه أوّلاً: أنّه رجع عمّا أفاده في المقام في باب البيع، إلاّ أنّه لم يتّضح لنا عدوله عنه في باب الصلح والهبة.

وثانياً: أنّ الفعل الحاصل خارجاً - سواء كان إعطاء زيدٍ أو بكرٍ - لا دلالة له على إيقاع المعاملة أصلاً، والعناوين المنطبقة عليه إنّما تتميّز بقصد المتعاملين، وبه يخرج عن الاشتراك. ولولا ذلك أُحتمل أن يكون التعاطي بيعاً أو إجارةً أو صلحاً أو هبةً معوّضةً، فالذي يميّزه ويجعله مصداقاً لأحد

---

(١) أُنظر منية الطالب ١: ٦٨- ٦٩، الكلام في المعاطاة، التنبيه الثاني.

العقود هو الفعل الصادر منه بعنوان إنشاء العقد، ومثل هذا الفعل كما يمكن إيقاع البيع به كذلك يمكن إيقاع الصلح به، كما لو أوقعه زيدٌ بعنوان الصلح، فيكون صلحاً بالحمل الشائع. مع أنّ التبادل المكاني في البيع لا دخل له في التبادل الاعتباري، وإنّما يرجع ذلك إلى العقد.

فظهر: أنّه يمكن أن تقع كافّة العقود والمعاملات في أسواق العالم بعنوان المعاطاة، غايته أنّها قد تقع من طرفٍ واحدٍ وقد تقع من طرفين، بما في ذلك النكاح والطلاق وأمثالهما؛ فإنّه لو لم يقم الإجماع على البطلان لم يكن هناك مانعٌ من جريان المعاطاة فيها.

مع أنّ ذلك الفعل لا يفيد الزنا؛ لأنّهما يقصدان الزواج، وهو كما يحصل بالصيغة، كذلك يحصل بالذهاب معاً بعد تدبير الأمور بالمقاولة، ولا يحصل الفجور إلاّ مع قصده ونحوه الكلام في الطلاق؛ فإنّ إخراجها من منزله كافٍ في صدقه، لولا التعبّد الشرعي الثابت بالنصّ والإجماع على لزوم الصيغة.

فقد انقدح: أنّ ما أفاده من عدم جريان المعاطاة في الصلح والهبة ونحوهما غير تامّ؛ لأنّه بعد تحقّق شرائطها وجهاتها المعلومة خارجاً يمكن جريانها بالفعل كجريانها بالقول، وهو كما يحصل بإيقاع الطرفين كذلك يقع بواسطة طرفٍ واحدٍ، ولا إشكال في ذلك كلّه، وأنّ المعاطاة غير متقوّمة بطرفين، ولا يوجب ذلك الخلل في وقوعها وصحّتها. هذا.

إلاّ أنّه ينبغي البحث في عدم افتقارها إلى التعاطي أصلاً، فيقال بوقوع المعاطاة على أيّ وجهٍ اتفق، أو يقال بلزوم شرطٍ ما فيها.

ثمّ إنّ ها هنا شبهةً في أصل المعاطاة، ولابّد من التعرّض لها والتأمّل

فيها.

أمّا ما يرجع إلى الإشكال الجاري في المعاطاة إن قيل بكفاية وقوعها من طرفٍ واحد فبناءً على ما تقدّم منّا من أنّ القبول ليس ركناً في ماهيّة البيع، بل تمام حقيقة البيع بالإيجاب وتمليك العين بالعوض فلا إشكال في البين؛ لأنّ القبول بحسب الفرض إنمّا يلزم لا لأنّ الماهيّة تتحقّق به، بل لأنّ الأثر المطلوب لا يترتّب إلاّ بالرضا.

وأمّا إذا قيل بلزوم القبول في العقد لتقوّمه به وإنّ القبول معنى مطاوعي فقد يُشكل بأنّ الإعطاء لا يتحقّق مادام الأخذ غير حاصلٍ، وإنّما يتحقّق الإعطاء بالأخذ، وهذا الأخذ بمنزلة القبول، فلابّد أن يتحقّق بعد تحقّق الإيجاب.

وبعبارة أُخرى: لا معنى للقبول قبل تحقّق الإعطاء؛ لأنّه مطاوعةٌ له، والمفروض أنّ الإعطاء متوقّف على الأخذ، ولا يتحقّق إلاّ بتحقّقه، فلابّد من أخذ آخر ليكون مصداقاً للقبول. وأمّا الأخذ الشخصي الجزئي فلا يُعقل أن يكونَ محقّقاً لكلا الأمرين، أعني: الإعطاء والقبول، بل يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه.

هذا حاصل ما أفاده بعض المحقّقين قُدِّسَ سِرُّهُ في المقام[1].

ويمكن التأمّل فيما أفاده بأنّ من اعتبر الإيجاب والقبول ذكر أنّ القبول لو كان بمعنى المطاوعة لم يصحّ تقدّمه على الإيجاب، بل لابّد أن يتأخّر عنه، وأمّا إن كان القبول بلفظ (اشتريت) فهو وإن لم يكن قبولاً، إلاّ أنّه بمنزلة القبول، فلا مانع من تقدّمه، وعدم جواز تقدّم القبول لا لقيام

---

(١) أُنظر: حاشية المكاسب (للسيد اليزدي) ١: ٧٧، القول في المعاطاة، التنبيه الثاني.

الدليل على لزوم تأخّره شرعاً، بل للزوم تأخّر المعنى المطاوعي، كما لا يخفى.

فيقع البحث حينئذٍ عن أنّ المعنى المطاوعي هل يلزم أن يكون متأخّراً زماناً عن الإيجاب، أو يكفي الاتّحاد زماناً مع الإيجاب والتأخّر عنه رتبةً؟

وبعبارة أخرى: هل ماهيّة البيع مركّبة -بناءً على مختارهم- من إيجابٍ وقبولٍ متأخّرٍ عن الإيجاب زماناً، أو يكفي التأخّر الرتبي إن أفاد معنى المطاوعة؟

ونظير ذلك الكسر والإنكسار اللذان هما موجودان بوجود واحد، ونحوه الضرب؛ إذ الضرب الحاصل ليس إلاّ فعلاً وعرضاً خارجيّاً واحداً، إلاّ أنّنا حينما نلاحظ مبدأ الصدور يُقال: (ضارب)، وحينما نلحظ المعنى نفسه باعتبار ارتباطه بما وقع عليه يقال: (مضروب)، وإن لوحظ بنفسه بلا إضافة إلى غيره قيل: (ضرب)، فلا يُقال: إنّ مبدأ الضرب والضارب والمضروب له وجودٌ مستقلٌ. كما أنّ في باب الكسر والانكسار لا يقع إلاّ فعلٌ واحدٌ، فإن نُسب إلى الفاعل قيل: (كسر) بالمعنى الاسم المصدري، وإن نُسب إلى القابل قيل: (انكسار)، وإن لوحظ بنفسه بلا إضافةٍ فهو (كسرٌ) بالمعنى المصدري[1].

وفي المقام يُلاحظ أنّ الإعطاء والأخذ ليس إلاّ فعلاً واحداً، إلاّ أنّنا حينما نلحظ حيثيّة الصدور قلنا: (إعطاء)، وإن لاحظنا الطرف الآخر من

---

(١) لا يخفى ما في التعبير من اختصارٍ وقصورٍ من وجوهٍ متعدّدة، فتأمّل تعرف (المقرّر).

القضيّة نقول: (أخذ)، لا أنّ للأخذ والإعطاء وجودين في الخارج(١)، وإن لوحظا بلا إضافة قيل: (عطاء) بالمعنى المصدري.

فهل يلزم أن يكون القبول متأخّراً زماناً عن الإيجاب في باب العقود والمعاملات أو لا يلزم ذلك؛ لأنّنا نلاحظ لزوم القبول بمعنى المطاوعة فقط عند العرف والعقلاء سواءٌ اتّحد مع الإيجاب زماناً أو تأخّر عنه؟ ويشهد له ما في النسيئة المعاطاتيّة والقرض المعاطاتي؛ إذ لم يعتبر العقلاء فيهما تأخّر زمان القبول؛ فإنّ العنوانين متحقّقان بوجودٍ واحد، مع أنّنا لا نريد أزيد من تحقّق المعاملة في نظر العقلاء.

وعليه فلا يرد الإشكال المزبور. هذا.

دعوى الإجمال في الفعل وردّها

إلاّ أنّ في المقام إشكالاً آخر في جريان المعاطاة في سائر المعاملات، وحاصله أنّه في الألفاظ الدالّة على المعاني بالدلالة الوضعيّة قد يُفرض وجود لفظٍ مشتركٍ بين المعنى الإنشائي والمعنى الإخباري، كما قيل في (بعت)، فللمتكلّم أن يستعمله في أيّ معنى شاء منهما، بخلاف الفعل؛ إذ ليس له دلالة على المعنى كاللفظ، بأن يدلّ على معنيين يحتاج تعيّن أحدهما إلى القرينة، بل قد لا تكون فيه دلالةٌ بنحو الاطّراد، وإن كان فيه

---

(١) بل للإعطاء والأخذ وجودان في الخارج قطعاً؛ ضرورة قيام الإعطاء بشخصٍ وقيام الأخذ بآخر، وإلاّ فإن كان وجودهما واحداً لزم قيام العرض بمعنى وصفين، وهو محالٌ. نعم، انتقال العين من زيدٍ إلى بكرٍ أمرٌ واحدٌ، إلاّ أنّه عرضٌ قائمٌ بالعين لا بزيدٍ وبكرٍ معاً، كما هو واضح (المقرّر).

إفهامٌ للمعنى[(١)].

ولذا قالوا: إنّنا إن أردنا أن نفرّق في المعاطاة بين البيع والصلح مثلاً، فلابّد أن يكون ذلك بالقصد، ليكون الفعل حينئذ مصداقاً للبيع أو الصلح.

والغرض: أنّ ها هنا إشكالاً جارياً في كافّة العناوين القصديّة، أي: العناوين التي يُقال بتحقّقها بالقصد خاصّة، كما قيل في التعظيم والتحقير ونحوهما من العناوين القصديّة؛ ببيان أنّ الفعل الواحد يمكن أن يكون تعظيماً أو تحقيراً باختلاف القصد.

ففي مثل العناوين القصديّة يرد المحذور التالي: أنّه بناءً على عدم تحقّق العناوين المذكورة إلاّ بالقصد، يُلاحظ أنّه لا يعقل في صقع الواقع أن يتحقّق القصد إلى شيء ليس فيه عنوانٌ ما (بذلك العنوان)، فيقع التنافي بينهما.

وبعبارة أُخرى: إن أراد زيدٌ أن يقصد جدّاً عنوان البيع في الإجارة ونحوها ممّا ليس ببيعٍ، كان ذلك محالاً، فلابد أن يقصد ابتداءً معنى له عنوانٌ يمكن قصده، فيتوقّف القصد على أن يكون للعنوان شيئيّةٌ وتحقّقٌ بنحوٍ من الاتّحاد ليُقصد، فلو لم يكن للقيام مثلاً عنوان التعظيم استحال أن يُقصد التعظيم به، وكما لا يمكن أن يُقصد العقود بالقيام، فكذلك يستحيل ما مرّ في العناوين.

فقد اتضّح: أنّ مراد الأعلام في المقام أنّ الفعل المبهم غير الدالّ على البيع أو الإجارة أو غيرهما كالتعاطي الذي لا يكون في حدّ نفسه مصداقاً

---

(١) لا فرق بين الدلالة والإفهام، كما هو واضح، إلاّ أن يُقال: إنّ الإفهام أقلّ ظهوراً، إلاّ أنّ ذلك لم يثبت في جملةٍ من الموارد، فتأمّل (المقرّر).

لشيء: إن قُصد به البيع كان بيعاً، وإن قُصد به الإجارة صار إجارة، ومعه يحصل الاختلاف في العقد، وهو محال[1]؛ لاستحالة ثبوت القصد في عنوانٍ لشيءٍ آخر لا علاقة لذلك العنوان به، وإنّما يحصل بالقصد.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ قصد البيع بالتعاطي يتوقّف على أن يكون التعاطي بيعاً ليُقصد، إلاّ أنّه على ما ذُكر في كلامهم يتوقّف كون التعاطي بيعاً على القصد، فيرد الإشكال.

وقد ذُكر الإشكال أيضاً في باب الإحرام؛ لأنّهم قالوا بأنّه من العناوين القصديّة، ما يُلاحظ عليه: أنّ الإحرام هل هو عنوانٌ من العناوين، فلابدّ أن يُقصد أو يُقال: إنّه يُراد إيجاد العنوان بقصده نفسه؟ فعلى الأوّل لا محذور في البين، وأمّا على الثاني فيستحيل أن يتعلّق قصد الإحرام بما ليس إحراماً.

هذا هو محصّل الإشكال الوارد في غير واحدٍ من الأبواب، مع أنّ له جواباً مستقلّاً في كلٍّ منها.

أمّا في باب الإحرام فنقول: إنّ أصل قصد الإحرام لا اعتبار به؛

---

(١) لا استحالة في ذلك؛ إذ المفروض أنّ التعاطي مع ضمّ قصد البيع إليه بيعٌ بالحمل الشائع، ومعه نقول: إنّ البيع خارجاً يحصل بأمرين: التعاطي والقصد، فإن أراد زيدٌ البيع فليس عليه إلاّ أن يوجد الأمرين لغرض إجراءه، ولا يكون هذا القصد لغواً عند العقلاء؛ للعلم بترتّب الأثر عليه وبدخالته وعلّيّته (في الأصل علّيّة) في الأثر، أي: البيع الخارجي. كما لا يكون محالاً عقلاً بدعوى وقوع الدور أو تقدّم المعلول على علّته؛ لأنّنا ننكر توقّف قصد البيع على اتّصاف التعاطي بهذا العنوان، كما أفاده السيّد الأستاذ؛ لاحتمال أن يكون متعلّق القصد معلول القصد الناشئ منه، أي: ما كان القصد جزء علّته، وهو البيع، والجزء الآخر هو التعاطي، فأين التقدّم والتأخّر؟ (المقرّر).

لوضوح أنّ المكلّف إن قصد عمرة التمتّع مثلاً ولبّى صار محرماً لا محالة، ولو أراد أن لا يحرم بذلك. ونظير ذلك تكبيرة الإحرام في الصلاة؛ إذ لا يُقصد الإحرام بها، وإنّما يُقصد أداء الصلاة وأداء العمرة، والإحرام بعد قصد التمتّع والتلبية من قبيل الحكم الوضعي، لا من قبيل إيقاع الإحرام بقصد الإحرام.

وأمّا في المقام فلا يكون الفعل الكذائي بيعاً بقصد البيع، بل إنّنا نريد إيجاد البيع الذي هو عنوانٌ ذاتي[1]، لا من العناوين القصديّة، فإن أراد زيدٌ مبادلة ماله بمال غيره، ولاحظ أنّ ذلك كما يجري باللفظ كذلك يقع بالفعل، كان القصد إلى البيع مطلقاً منشأً للإعطاء المنتج للبيع ، فلا يُقال: إنّ الإعطاء يصير بيعاً بالقصد، فإنّه إنّما يقصد الفعل الخارجي. غايته أنّ الأمر المقصود له يتحقّق بالإعطاء، فالإعطاء الحاصل إعطاءٌ بيعي، لا إعطاء صلحي مثلاً.

وعليه فالفعل الخارجي يغاير اللفظ المشترك؛ لأنّه فعلٌ مجملٌ بلا عنوان، وتارةً يُقال: إنّه اكتسب العنوان بقصد العنوان، وهو محال[2]، وأُخرى يُقال[3]: إنّك تقصد البيع الذي هو من العناوين الذاتيّة التي يمكن تعلّق

---

(١) أي: قائمٌ بنفسه غير متوقّف على القصد (المقرّر).

(٢) تقدّم منا إمكان ذلك؛ لأنّ غايته ما يلزم تعلّق القصد بمعلوله، ولا محذور فيه (المقرّر).

(٣) هذا إنّما يصّح لو كان البيع مترتّباً على التعاطي وحده، مع أنّ المفروض عدمه، فيتعيّن أن يكون سبب البيع هو الإعطاء بضميمة قصد البيع، ولازمه أن يكون متعلّق القصد معلولاً له، كما مرّ، فتأمّل (المقرّر).

القصد بها، أو إنّك إذ تعلم ترتّبه على الإعطاء تُعطي بهذا القصد، فيكون بيعاً، فإذا حصل هذا الفعل خارجاً انطبق عنوان البيع عليه دون حاجة إلى انطباق البيع على الفعل نفسه.

ويمتاز هذا البيع عن الصلح في المرتبة السابقة؛ لأنّ الفعل لو صدر بعنوان الصلح صار صلحاً، وإذا صدر بعنوان البيع كان بيعاً، فلا يُقال: إنّ هذه الأفعال تمتاز بالقصد المتعلّق بنفسها، بل تمتاز بالقصد السابق، فإذا نشأ الإعطاء من قصد مبادلة مال بمالٍ صار بيعاً، وإرادة زيدٍ للنقل[1] تصير منشأً للإعطاء، فيقع البيع، لا أنّه يعود بيعاً بالقصد.

حول كفاية النيّة والكلام والمقاولة في المقام

ثمّ إنّ في المقام فروعاً أُخرى منها: هل يلزم الإعطاء في جريان المعاطاة أو لا يلزم شيءٌ في تحقّقها، كما إذا كان عند كلّ منهما مالٌ أمانةً أو غصباً، ثمّ قصدا المبادلة؟ فهل يقع البيع المعاطاتي بذلك أو لا؟ أو يقال: إنّ الإنشاء غير معتبرٍ فيها، فإن قُصد البيع كان بيعاً، وليس الألفاظ إلاّ طريقاً إلى إيجاد حقيقة البيع؟

قد يُقال - كما أفاده بعض المحقّقين قُدِّسَ سِرُّهُ -: إنّه لا دليل لنا على لزوم الإعطاء في المعاطاة، والافتقار إليه فيها بحاجة إلى إثبات. وإن قيل: إنّه لابدّ من وجود فعلٍ تسبيبي يُنتزع منه عنوان البيع، قلنا: إنّ الإمساك والحفظ من الأفعال الاختياريّة، فإن احتفظ كلٌّ منهما بما في يديه كفى ذلك في تحقّق المعاطاة.

وقد يُقال: إنّه لا حاجة إلى الاحتفاظ والإمساك به، فإذا قصد كلاهما المبادلة واطّلع كلّ منهما على قصد الآخر فقد حصل الأثر المطلوب.

---

(١) أي: للبيع (المقرّر).

وربّما قيل: لابدّ من توفّر الفعل في المقام، إلاّ أنّه لا يلزم أن يكون من قبيل الإعطاء واللفظ، بل يكفي الإنشاء بالإشارة، أي: لابد من وجود مبرزٍ ولو كان بنحو الإشارة.

هذه هي الأقوال في المسألة، وقد ذكر الشيخ الأعظمقدس سره أمثلةً لكلٍّ منها، فراجع.

والتحقيق: أنّ المقام هل ممّا يُرجع فيه إلى العقل أو إلى العقلاء؟ إن كانت القضيّة عقليّة فلا محذور فيما تقدّم، بخلاف ما إذا كانت بحسب فهم العقلاء وسوقهم؛ لشيوع المعاطاة عندهم قبل العقد باللفظ. ولذا فلو قصد كلٌّ منهما البيع واتّضح مرادهما للعرف، فهل يُدّعى وقوع عقد البيع بينهما بمجرّد ذلك القصد؟

من الواضح: أنّ البيع التزامٌ وعقدٌ، فيفتقر إلى إيقاعٍ وإنشاء، وأمّا كون الفعل كاشفاً عن القصد فهو ليس بقهري، بل هو أمرٌ عقلائي، فلا يتمّ من دون الرجوع إليهم.

وأمّا كون الحفظ والإمساك من الأفعال الاختياريّة، وهو كافٍ في تحقّق الغرض المطلوب في المعاملات، فمردّه إلى الأحكام العقليّة المحضة، لا إلى حكم العرف والعقلاء، لأنّ ما ذُكر ممّا لا يفهمه العرف ولا يلحظه العقلاء في أسواقهم. فكيف يُدّعى موافقة العرف له واعتباره بيعاً؟! ولو سلّمنا كون الإمساك والاحتفاظ بالمال فعلاً اختياريّاً، قلنا: إنّه يفتقر -مع ذلك- في دلالته على البيع إلى دلالة عقلائيّة ليقع بعنوان البيع، وهي مفقودةٌ بحسب الفرض.

وأمّا صدق الإعطاء على مجرّد الإيصال فليس بواضحٍ عند العقلاء،

نظير ما ذكره الشيخ الأعظمقدس سره في المقام من أخذ الماء مع غيبة السقّاء، فيضع المشتري النقود في المحلّ المخصوص. وقد أضافقدس سره: أنّ هذا المصداق ونحوه هل هو إعطاءٌ أو إيصالٌ؟ وهل يمكن أن يعدّ بيعاً عقلائيّاً بأن يجعله وكيلاً في الأخذ، أو إنّه ليس بيعاً ولا وكالةً[1]؟

لا يخفى: أنّ صاحب الحمّام مثلا راضٍ بدخول الغير في الحمّام ووضع الأُجرة في كوزه مع غيبته، سواء مكث لفترة طويلة أم قصيرة، وسواء استهلك ماءً كثيراً أم قليلاً، ما لم يخرج عن المعتاد، إلاّ أنّ ذلك ليس من قبيل المعاطاة، بل هو نحوٌ من الإيصال المعهود لدى العقلاء، وقد يُطلق عليه الإذن بعوض، ولذا يمكن لصاحب الحمّام أن يقول لمن دخله: كنت قد أذنت لك، ولا أأذن لك الآن.

وأمّا التنبيه الثالث الباحث حول الميز بين البائع والمشتري في باب المعاطاة فسيأتي الحديث عنه في المجلّد القادم إن شاء الله تعالى.

(١) هذا هو مختار السيّد الأستاذ، إلاّ أنّ الإنصاف أنّه يصدق عليه البيع عرفاً، وإنّما اختار المحقّقون مذاهب شتّى لضيق الخناق (المقرّر).

تمّ الفراغ من تحرير هذه الأوراق في السابع والعشرين من شهر ذي الحجّة الحرام سنة ألف وثلاثمائة وخمس وثمانين من الهجرة النبويّة الشريفة، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين وسلّم تسليماً كثيراً.

وأنا العبد المحتاج إلى رحمة ربه الكريم

محمّد الصدر

النجف الأشرف- العراق.

فهرس المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

الصحيفة السجّاديّة.

١. ابن السكّيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الأهوازي، ترتيب إصلاح المنطق، مشهد، مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١٢ هـ ق.

٢. ابن سينا، الشيخ الرئيس أبو عليّ حسين بن عبد الله، رسائل ابن سينا، قم، انتشارات بيدار، ١٤٠٠ هـ ق.

٣. ابن طاووس، السيّد رضي الدين عليّ بن موسى بن جعفر، الإقبال بالأعمال الحسنة، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٧ هـ ش.

٤. ابن قدامة، موفّق الدين أبو محمّد عبد الله بن محمد، المغني، بيروت، دار الكتب العلميّة.

٥. الإحسائي، ابن أبي جمهور محمّد بن عليّ بن إبراهيم، عوالي اللئالي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة، قم، انتشارات سيّد الشهداء، ١٤٠٥ هـ ق.

٦. الآراكي، الشيخ محمّد علي، كتاب البيع، قم، مؤسّسة در راه حقّ، ١٤١٥ هـ ق.

٧. الأردبيلي، المقدّس أحمد بن محمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، طهران، كتابفروشي مرتضوي.

٨. الأردبيلي، المقدّس أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح

إرشاد الأذهان، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٣هـ ق.

٩. الأصفهاني، أبو المجد محمّد رضا بن محمّد حسين، وقاية الأذهان والألباب ولباب أصول السنّة والكتاب، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٣ هـ ق.

١٠. الأصفهاني، الشيخ محمّد حسين، الإجارة، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٩ هـ ق.

١١. الأصفهاني، المحقّق الشيخ محمّد حسين، حاشية كتاب المكاسب، قم، دار المصطفى لإحياء التراث، ١٤١٨ هـ ق.

١٢. الآملي، الميرزا هاشم النجفي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار، تقرير محمّد عليّ إسماعيل بور الأصفهاني، المطبعة العلميّة، ١٣٩٥ هـ ق.

١٣. الأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمّد أمين، فرائد الأُصول، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.

١٤. الأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمّد أمين، كتاب المكاسب، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥ هـ ق.

١٥. الأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمّد أمين، مطارح الأنظار، تقرير الميرزا أبو القاسم بن محمّد علي النوري الكلانتري، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٨ هـ ق.

١٦. الإيرواني، المحقّق عليّ بن عبد الحسين النجفي، حاشية المكاسب، طهران، المطبعة الرشديّة، ١٣٧٩، هـ ق.

١٧. البحراني، الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم، الحدائق الناضرة في

أحكام العترة الطاهرة، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٥ هـ ق.

١٨. البلاغي، الشيخ محمّد جواد، الرسائل الفقهيّة: تعليقة على بيع المكاسب، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة، ١٤٢٨ هـ ق.

١٩. التستري، الشيخ أسد الله الكاظمي، مقابس الأنوار ونفائس الأسرار في أحكام النبيّ المختار وعترته الأطهار، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٣٢٢ هـ ق.

٢٠. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر الشافعي الخراساني، كتاب المطوّل، قم، مكتبة الداوري، ١٤٢٤ هـ ق.

٢١. الجزائري، السيّد نعمة الله الموسوي، نور البراهين في أخبار السادة الطاهرين، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٧ هـ ق.

٢٢. الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، تاج اللغة وصحاح العربيّة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧ هـ ق.

٢٣. الحائري، الشيخ عبد الكريم بن محمّد جعفر اليزدي، درر الفوائد، تقريرات بحث السيّد محمّد بن قاسم الطباطبائي الفشاركي، قم، مطبعة مهر.

٢٤. الحرّ العاملي، الشيخ محمّد بن حسن بن عليّ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٩ هـ ق.

٢٥. الحسكاني، الحافظ عبيد الله بن عبد الله بن أحمد المعروف بالحاكم

الحسكاني، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل في الآيات النازلة في أهل البيت عليهم السلام، طهران، مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة، ١٤١١ هـ ق.

٢٦. الحكيم، السيّد محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، قم، مؤسّسة دار التفسير، ١٤١٦ هـ ق.

٢٧. الحلبي، ابن زهرة حمزة بن علي الحسيني، غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٧ هـ ق.

٢٨. الحلي، ابن إدريس محمّد بن منصور بن أحمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، قم مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المشرفة، ١٤١٠ هـ ق.

٢٩. الحلّي، العلاّمة حسن بن يوسف بن مطهّر الأسدي، تذكرة الفقهاء، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ ق.

٣٠. الحلّي، العلاّمة حسن بن يوسف بن مطهّر الأسدي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٣ هـ ق.

٣١. الحميري، الشيخ أبو العبّاس عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٣ هـ ق.

٣٢. الخراساني، الآخوند محمّد كاظم بن حسين، حاشية المكاسب، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤٠٦ هـ ق.

٣٣. الخراساني، الآخوند محمّد كاظم بن حسين، كفاية الأُصول، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٩ هـ ق.

٣٤. الخميني، السيّد روح الله الموسوي، تهذيب الأُصول، تقرير الشيخ جعفر

السبحاني، قم، إسماعيليّان، ١٣٨٢ هـ ق.

٣٥. الخميني، السيّد روح الله الموسوي، كتاب البيع، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤٢٦ هـ ق.

٣٦. الخميني، السيّد روح الله الموسوي، مناهج الوصول إلى علم الأُصول، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني،١٤١٥ هـ ق.

٣٧. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، إيران، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٤ هـ ق.

٣٨. الراوندي، قطب الدين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن في شرح آيات الأحكام، قم، كتابخانه آية الله مرعشي نجفي، ١٤٠٥ هـ ق.

٣٩. الرشتي، الميرزا حبيب الله بن محمّد عليّ، كتاب الإجارة، طهران، ١٢٩٨ هـ ق.

٤٠. الروحاني، السيّد محمّد الحسيني، منتقى الأُصول، تقرير السيّد عبد الصاحب الحكيم، مطبعة أمير، ١٤١٣ هـ ق.

٤١. الزبيدي، محبّ الدين أبو الفيض السيّد محمّد مرتضى الحسيني الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤ هـ ق.

٤٢. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٧ هـ ق.

٤٣. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ ق.

٤٤. السكّاكي، سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم،

مصر، المطبعة الأدبيّة، ١٣١٧ هـ ق.
٤٥. السيوري، الفاضل المقداد بن عبد الله بن محمّد الحلّي النجفي، كنز العرفان في فقه القرآن، قم، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، ١٤١٩ هـ ق.
٤٦. السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ ق.
٤٧. الشرتوني، سعيد خوري بن عبد الله ميخائيل، أقرب الموارد إلى فصح العربيّة والشوارد، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيّين، ١٨٩١ م.
٤٨. الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، ١٤١٣ هـ ق.
٤٩. الشيرازي، الميرزا محمّد تقي، حاشية المكاسب، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٢ هـ ق.
٥٠. الشيرازي، الميرزا محمّد عليّ بن محمّد صادق، معيار اللغة، طهران، ١٣١١ هـ ق.
٥١. الصدر، محمد محمد صادق، منّة المنان في الدفاع عن القرآن، دار الأضواء، لبنان، بيروت الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
٥٢. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن بابويه القمي، إكمال الدين وإتمام النعمة، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٣٩٥ هـ ق.
٥٣. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن بابويه القمّي، كتاب من لا يحضره

الفقيه، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٣ هـ ق.

٥٤. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن حسين بن بابويه القمّي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، طهران، انتشارات جهان، ١٣٧٨ هـ ق.

٥٥. الصفي بور، عبد الرحيم بن عبد الكريم، منتهى الإرب في لغات العرب، إيران، كتابخانه سنائي، ١٢٩٨ هـ ق.

٥٦. الطبراني، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، القاهرة، مكتبة ابن تيميّة.

٥٧. الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي، الاحتجاج، مشهد، نشر مرتضى، ١٤٠٣ هـ ق.

٥٨. الطبرسي، أمين الإسلام أبو عليّ الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٥ هـ ق.

٥٩. الطرابلسي القاضي عبد العزيز بن برّاج، جواهر الفقه، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المشرّفة، ١٤١١ هـ ق.

٦٠. الطريحي، المحدّث الشيخ فخر لدين، مجمع البحرين، قم، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، ١٤٠٨ هـ ق.

٦١. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن، مصباح المتهجّد، بيروت، مؤسّسة فقه الشيعة، ١٤١١ هـ ق.

٦٢. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن حسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٠هـ

٦٣. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩ هـ ق.
٦٤. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن حسن، تهذيب الأحكام، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٤٠٧ هـ ق.
٦٥. العاملي، السيّد جواد بن محمّد الحسيني، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٩ هـ ق.
٦٦. العجلوني، الشيخ إسماعيل بن محمّد الجرّاحي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٠٨ هـ ق.
٦٧. العراقي، ضياء الدين بن محمّد النجفي، نهاية الأفكار، تقرير الشيخ محمّد تقي البروجردي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٧ هـ ق.
٦٨. الفيروزآبادي، مجد الدين محمّد بن يعقوب الشيرازي، القاموس المحيط والقابوس الوسيط الجامع لما ذهب من كلام العرب شماطيط، القاهرة، المطبعة الحسينيّة المصريّة، ١٣٣٠ هـ ق.
٦٩. الكركي، المحقّق الثاني عليّ بن حسين العاملي، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ ق.
٧٠. الكفعمي، الشيخ تقي الدين إبراهيم بن علي بن حسن، المصباح في الأدعية والصلوات والزيارات، قم، منشورات الرضي، ١٤٠٥ هـ ق.
٧١. الكليني، الشيخ أبو جعفر محمّد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب

الإسلاميّة، ١٤٠٧ هـ ق.

٧٢. المامقاني، الشيخ محمّد حسن بن عبد الله، غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب، قم، مجمع الذخائر الإسلاميّة، ١٣١٦ هـ ق.

٧٣. المجلسي، المولى محمّد باقر بن محمّد تقي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ١٤٠٤ هـ ق.

٧٤. المعلوف، الأب لويس الراهب اليسوعي، المنجد في اللغة والأعلام، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيّين، ١٩٠٨ م.

٧٥. المفيد أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٣ هـ ق.

٧٦. المفيد أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري، المقنعة، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المشرفة، ١٤١٣ هـ ق.

٧٧. المفيد، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري، الاختصاص، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المشرّفة، ١٤١٣هـ ق.

٧٨. المفيد، الشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري، الاختصاص، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٣ هـ ق.

٧٩. المفيد، الشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري، المقنعة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٣ هـ ق.

٨٠ النائيني، الميرز محمّد حسين بن عبد الرحيم الغروي، فوائد الأُصول، تقرير الشيخ محمّد عليّ الكاظمي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٧ هـ ق.
٨١ النائيني، الميرزا محمّد حسين بن عبد الرحيم الغروي، منية الطالب في حاشية المكاسب، تقرير الشيخ موسى بن محمّد النجفي الخوانساري، طهران، المكتبة المحمديّة، ١٣٧٣ هـ ق.
٨٢ النائيني، الميرزا محمّد حسين بن عبد الرحيم، المكاسب والبيع، تقرير الشيخ محمّد تقي الآملي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم المشرّفة، ١٤١٣ هـ ق.
٨٣ النجفي، الشيخ محمّد حسن بن باقر، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت، دار إحياء التراث العربي ١٤٣٠هـ ق.
٨٤ النمازي، الشيخ عليّ الشاهرودي، مستدرك سفينة البحار، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٩ هـ ق.
٨٥ اليزدي، السيّد محمّد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي، حاشية المكاسب، قم، مؤسّسة إسماعيليّان، ١٤١٠ هـ ق.

الفهرس